حاشیه قدیم بازده هزار

حاشیهٔ قدیم بازده درهم

۱۸۷

يا الله وفقني على اتمامه وقرائته بحرمة ائمة المعصومين ع

يمكن ان يق مراد الشارح ليس ان هذا معنى ثالث للمعنيين الحاصلين من الاضافة لانه لم يصرح كذلك بل مراده ان المعنى فى افعل التفضيل الزيادة فى اصل الفعل والما الزيادة فى الجملة فلم يرد قط وهذا مع قطع النظر عن الاضافة وح لا وجه لقوله لا وجه لايراده عليه لان ايراده ليس كذلك الا ان يقول هذا كلام على الموجه لا على الشارح

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله فى الحاشية قيل لم يرد به معنىً اقول مراده بالزيادة فى الجملة الزيادة بوجه ما وذلك ليس معنى ثالثا كما ظنه بل هو جار فى المعنيين الحاصلين بالاضافة اذ الزيادة بوجه ما اما على جميع من اضيف اليه او مطلقا فذلك تحقيق للزيادة المعتبرة فى مفهوم الصيغة مع قطع النظر عن الاضافة وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه فعسى ان لا يتحقق فى احد او ينحصر فى فرد **قوله** بل وان لا يكون المكتوت بصورة على اقول هذا هو الظاهر فان الشيعه يكرهون الفصل بين النبى صلى الله عليه وآله بلفظة على وينقلون ذلك حديثا وايضا هو بصدد الاختصار ولا حاجة فى هذا العطف الى اعادة الجار وانما اكتفى بعلى عليه السلم

فانه — فافهم

الاكونه اظهر فلانه لم يدع الاكثرية التى اثباتها متعذر او متعسر واما كونه احوط فلانه لا دخل لعدم استقلال العقل ببعض احوال المبدا فى وجه الحصر والترتيب بل يخل به تدبر

مع اشتراك غيره فى استحقاق الصلوة اكتفى بالاصل لزوم الاقتصار رعاية لنوع من براعة الاستهلال كما فى الفقرتين الاوليين **قوله** واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل قيل العقل لا يستقل باكثر احوال المعاد وان استقل ببعضها كبقاء النفس بعد خراب البدن ولذلك اثبته الحكماء ويستقل باكثر ما علم من احوال المبداء وان لم يستقل ببعضه كالسميع والبصير ولذلك لم يثبته الحكماء فلو قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبدا مما لا يستقل باثباتها العقل لكان اظهر واحوط اقول الظاهر ان مراده المعاد الجسمانى فانه المقصد الخاص لعلم الكلام والعمدة الوثقى فيه بل هو المتبادر الى الفهم عند اطلاق اهل الشرع وظاهر عدم استقلال العقل باحواله وان بقاء النفس بعد خراب البدن ليس من احوال المعاد الجسمانى اصلا وان كان له نوع تعلق به ولذلك لم يذكره المص فى بحث المعاد بل ذكره فى قسم الجواهر ولا يخفى انه ليس فى كلام الشارح اشعار باستقلال العقل بجميع احوال المبداء او ببعضها فانه قال وما يستقل به العقل وذلك اعم من جميع احوال المبداء او بعضها وعدم استقلال العقل ببعض احوال المبداء لا يقدح فى الترتيب اذ لا ينتظم تقديم النبوات على احوال المبداء مطلقا وكيف يقدم اثبات الارسال على اثبات وجود المرسل ولا يلايم توسط النبوات بين احوال المبداء وما جعله هذا القايل

ام الذي ذكره في منع قوله لكان اظهر وهو ان الاظهر موقوف على كون احوال المعاد الجسماني اكثر من احوال المعاد الروحاني وهو لم يثبت وهذا الكلام على السند الاخص لان المنع ليس بمبني عليه منه

الظهر موقوف على كون احوال المعاد الجسماني اكثر من احوال المعاد
الروحاني وهو غير ظاهر لا يقال لا توقف له على ذلك لجواز ان
يستقل العقل ببعض احوال المعاد الروحاني لانا نقول هذا كلام
على السند الاخص نعم على هذا التقدير يتوقف على اثبات كون هذا
البعض منضما الى الجسماني اكثر مما يستقل العقل به من الروحاني وهو
لكان ايضا غير ظاهر فما ذكره الشارح اظهر في اثبات المقصود و
احوط في التجنب عن الايهام فيه **قوله** في المعارف الالهية اراد بالمعارف
الالهية ما لا يعرف الا بتوفيق الله تعالى لعدم استقلال العقل
فيه لا المعنى المشهور **قوله** انما يستنبط من البحث عن الممكن المنقسم
الى الجوهر والعرض ظاهر العبارة ان البحث في قسم الامور العامة
مقصور على الممكنات وليس كذلك بل يبحث فيه عن الوجود
والعلية وغيرها على وجه يتناول الواجب وقد صرح بذلك
فيما بعد حيث قال لما اورد كلا مما يختص بواحد منها في بابه
احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة او الاثنين
فانه صريح في البحث عما يتناول الممكن والواجب فمراده باحوال
الممكن اعم ما يخصه او يعمه وغيره كان المراد بالامور العامة
اعم ما يعم قسميه فقط او يعمهما مع واجب الوجود اعتمادا على
ما سيعلم ولم يفصله ابتداء دوما للاختصار على مناط الغرض
من وجه الحصر والترتيب **قوله** ما لا يختص بقسم من اقسام

يقول ان اريد بالامور العام المشترك بين كل واحد واحد من افراد الثلثه والاثنين يلزم خروج الكثرة فانها لا يوجد في الجواهر المجرده الواحد وخروج العلة المادية والصورية وغيرهما اذ كون الصورة والمادة مشتركين بهذا المعنى غير بين مع انهم جعلوها من الامور العامة وان اريد المشترك بين افراد الثلثه او الاثنين في الجملة فيدخل الكم الى آخره نسخه نسخه نسخه

الوجود لقائل ان يقول يدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض
وكذا الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر فانها يوجد
في الواجب والجوهر بل الكلام ايضا عند بعضهم لا يقال المراد وجوده
في جميع افراد الثلثه او جميع افراد القسمين والصفات السبعة
لا يوجد في الاعراض اصلا ولا في الجمادات من افراد الجوهر والكم
لا يوجد في الجوهر المجرد الواحد لانا نقول بعد الاغماض عن عدم
دلالة اللفظ على ذلك وانهم جعلوا العلية مما يشترك فيه الثلثة
كما صرح به الشارح وشمولها لجميع افراد الجوهر والعرض غير بين
يلزم خروج الكثرة بعين ما ذكر في الكم وايضا يلزم خروج العلة المادية
والصورية وغيرهما ويمكن الجواب بان كون هذه الاشياء من الامور العامة
لا يوجب ان يبحث عنها في هذا القسم اذ ربما لم يتعلق غرض علمي
يعتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل بالبحث عن انواعها فقط
نعم انما يلزم ان لو بحث عنها على هذا الوجه لبحث في هذا القسم
ويؤيده ان المعلوم والمخبر عنه والمعبر عنه ونظايرها داخلة في تفسير
الامور العامة مع انه لا يبحث عنها اصلا لكن في عدم تعلق الغرض
المعتد به بالبحث عن الصفات السبعة على وجه العموم نظر
لا يقال قد يبحث عن الكم المطلق في قسم الاعراض لان البحث
هناك عنه تم بل نقول ذكر ما يتفق من احواله هناك على سبيل
المبادئية لا من حيث انها مسائل غاية ما في الباب ان المص

ترک ذکر هذه المسائل فی قسم الامور العامة کسائر المسائل المتروکة
ثم ذکرها علی وجه المبدائیة فی قسم آخر کسائر المبادی ولا حجر فیها
ولا مخالفة للاستحسان ولعله انما لم یذکرها فی الامور العامة لیحیل
فی قسم الاعراض علیها بناء علی انها مباد مخصوصة لقلیل من المسائل
فالحوالة علیها فی هذا البعض مع طول الفصل یوجب الانتشار
لا یقال هذا لا یختص بقسم من الموجودات فلیس احواله مباد
مخصوصة بالبعض لانا نقول هو وان کان کذلک لکن معظم الحاجة
الی احواله یندفع بحیث الکثرة فلا یبقی کثیرا اعتداد بها من هذه
الحیثیة بل انما یبقی الاحتیاج المؤکد الیها فی مباحث نوعیة فقط
ولذلک لم یلتفت الی ذکرها فی مسائل الامور العامة بل انما
اوردت علی سبیل المبدائیة فی قسم الاعراض وفیه تکلف واعلم
انا سنقرر ان الامور العامة هی المشتقات وما فی حکمها وح
فاندفع هذا السؤال لان المبحوث عنه فی الاعراض هو نفس الکم لا المتکمم
الشامل الذی هو من الامور العامة وبذلک یندفع ایراد اخر وهو ان
الکیف یعرض للجواهر والاعراض مع انه مذکور فی قسم الامور الخاصة
وکذا الایراد بالکم المتصل فانه یعرض للجوهر والعرض ان الجسم التعلیمی
یعرض الجسم الطبیعی والسطح یعرض الجسم التعلیمی والخط یعرض السطح
قوله فی الحاشیة یکون هی مع ما یقابله قلت ان اراد بالمقابلة
فی قوله هی ما یقابلها المعنی الاصطلاحی المنحصر فی التضاد والتضایف

مایقابله

والسلب والایجاب والعدم والملکة فالامکان والوجوب لیسا
من تلک الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفین
والاخر الضرورة فی الطرف الموافق ومقابل کل منهما بهذا المعنی
کاللاوجوب واللاامکان او ضرورة الطرفین وسلب ضرورة
طرف الموافق لا یتعلق به غرض علمی وان اراد به مطلق المباینة
والمنافاة فالاحوال المختصة بکل واحد من الثلثة مع الاحوال
المختصة بالآخرین یشمل جمیع الموجودات ویتعلق بجمیعها الغرض
العلمی فانها من مقاصد الفن الا ان یقال المراد شمولها
مع مقابل واحد یتعلق بکلیهما غرض علمی ویرشد الیه قوله
ویتعلق لکل واحد من المتقابلین الخ وتلک الاحوال امور متکثرة
فان اعتبرت لکل منها مقابلا واحدا یکون هو معه شاملا
لجمیع الموجودات لم یکن المقابل الاخر مما یتعلق به غرض علمی
کقبول الخرق والالتیام وعدم قبولهما بمعنی السلب لا بمعنی السلب
لا بمعنی عدم الملکة مثلا فتامل قوله کالمهیة هذا مبنی علی اعتبار
الکلیة فیها واما من قال المهیة ما به الشیء هو هو سواء کان
کلیا او جزئیا فقد عدها من الاحوال المشترکة بین الثلثة
قوله فالبحث عن العدم لکونه فی مقابلة الوجود قلت لا حاجة
الی التزام ذلک بناء علی تفسیره فان العدم بمعنی رفع الوجود
من احوال الموجود ومشترکة بین الجوهر والعرض وکذا الامتناع

لا لانّ ثبوت الامكان بل ثبوت كل شئ لغيره فرع ثبوته فى نفسه كما اشتهر فى كتب السيد المحقق ومن تبعه لانا نقول معنى الامكان سلب الضرورة وعندهم ان الموجبة السالبة المحمول لا تستدعى وجود الموضوع فلا يتوقف على الوجود واما على ما تحققه فثبوت كل مفهوم لغيره لا تستدعى ثبوت ذلك الغير فى نفسه لكن لا يتوقف عليه كما فى نفس الوجود والصفات السالبة عليه من الامكان والوجوب وغيرهما منه

ان اريد به الغير او المطلق الشامل له لا يقال المتبادر من العبارة
ما يختص بالموجود او ما يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود
وليس العدم والامتناع كذلك لانا نقول فيخرج الامكان ونظائره
وان اريد ما يكون من احوال الموجود حال كونه موجودا بمعنى انه لا ينافى
الوجود اتجه عليه ان العبارة لا دلالة لها على ذلك اصلا ثم ما الباعث
على هذه الارادة حتى يلزم لاجله كون بعض المباحث تطفلا فان قيل
ليس نفع الوجود المطلق ولا الذهنى من احوال الجوهر والعرض بل
لا يتصف به شئ اصلا بحسب نفس الامر كما حقق فى بحث المجهول
المطلق قلنا قال السيد فى حاشية التجريد ان كان ارتسام المفهومات
فى القوى العالية وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم لكونها معدوما مطلقا
او فى الذهن مطابقا للواقع الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية
وان لم يكن ارتسامها فيها وجودا ذهنيا بل ارتسامها فى قوانا
فان لم يكن تصور الشئ بوجه ما وجودا له فى الذهن بل تصوره
بكنهه امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات
الشئ بوجه ما وجودا له فى الذهن على اختلافه احتيج فى تصحيح
ذلك الحكم الى تقييده بزمان سابق او لاحق او بعض الاذهان
هذا كلامه وقد جوزه الشارح بعض تلك الاحتمالات فى ذلك
الموضع ومع تجويزه تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة
الى التزام كون البحث فيه تطفلا على انه يمكن ان يقال مع قطع

عدم انفكاك الدوام عن الضرورة عند التحقيق لا ينافى انفكاكه عن الضرورة الذاتية منه

النظر عما ذكر ان اتصاف المفهومات بالوجود المطلق او الذهنى
وان كان دائما لكن ليس واجبا الذات تلك المفهومات بل ممكنا وقد
صرح به السيد فى بحث المجهول المطلق فسلب ذلك الوجود
عنها ممكن فالعدم المطلق من احوالها الممكنة الثبوت لها ولا باعث
على حمل الاحوال على الاحوال الثابتة لها بالفعل حتى يلزم لاجله كون
البحث عنه تطفلا مع انه عنون الفصل به وبعد اللتيا والتى يكون
البحث عن العدم الخارجى اصلا من غير ريبة فالتزام كون البحث
عن العدم مطلقا تطفلا غير سديد مع انه لا حاجة الى التزام ذلك
فى العدم المطلق والعدم الذهنى ايضا كما عرفت قوله لان الامكان قد اخذ
فيه نظر لان المواد الثلث لا ينحصر فى الوجود بل يتحقق فى كل محمول
نسب الى موضوع كما حقق فى موضعه فامكان الاخبار عنه
عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه وعدمه فان معناه
كونه مخبرا عنه بالامكان والجواب ان معنى كل قضية يرجع الى
ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته له وفيه نظر لان ثبوت
المذكور معنى رابطى وهو الثبوت النسبى وقد وقع هنا آلة لملاحظة
الطرفين والمعرف هو وجود الشئ فى نفسه وعلى تقدير ان
يكون المطلق الشامل له وللنسبى فيكون تعريفا بما يصدق عليه
ولا استحالة فيه الا بالشرطين المشهورين وكلاهما ممنوع
فى صورة النزاع قوله فلانه قد اخذ الكون فى التعريف محال

صحة سلب الوجود عن مفهوم لا يستلزم صحة اتصاف ذلك المفهوم بذلك السلب اذ عند انتفاء الموضوع يصح السلب ولا يصح الاتصاف فكيف يتفرع قوله فالعدم المطلق من احوال الممكنة الثبوت لها على قوله فثبت ذلك الوجود عنها ممكن صدر الدين

فان امكان الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه له وعدم ثبوته له صح وقد جعل له صح

قال السيد قدس سره في شرح المواقف عند ذكر تعريف الموجود بالثابت العين والمعدوم بالمنفي العين فايدة لفظ العين التنبيه على ان هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما منه

قلتُ للمعرِّف ان يقول الكون الماخوذ في التعريف امر نسبي بمعنى
ثبوت الشيء على صفة والمعرَّف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو
الظ فاين هما من الترادف كيف والاول مصدر كان الناقصة
والثاني مصدر كان التامة لا يق قول المص بعد ذلك فاذا حل
الوجود او جعل رابطة يدل على ان المعرَّف مطلق الكون الشامل
للمعنى النسبي لانا نقول للمعرِّف ان يقول بعد تسليم ان للوجود
معنى شاملا للقسمين انما عرّفتُ الوجود في نفسه وعلى تقدير
ان يكون المعرَّف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا ترادف ايضا
بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساده كما مرّ
لا يق النسبي هو الكون في نفسه مع قيد اخر هو تلك الصفة التي
تتلوه لانا نقول من البين انه ليس كذلك كيف ويمكن التصديق
بثبوت الشيء على صفة مع الشك في ثبوته في نفسه القوم ثم
على هذا التقدير ايضا انما يكون تعريفا بالمرادف لو لم يكن اطلاق
الكون عليهما بحسب الوضعين كما في الامكان العام والخاص
اذ لو كان كذلك لم يكن تعريفا بالمرادف وان كان دوريا
فان قيل ثبوت الشيء على صفة يرجع الى ثبوت الاتصاف
في نفسه وهو يشتمل على مطلق الثبوت في نفسه الذي هو
المعرَّف قلنا على هذا التقدير ايضا يكون تعريفا دوريا ولا يكون
تعريفا بالمرادف الا بالشرط المذكور وهو ان لا يكون عليهما بحسب

وهو ان يكون اطلاق الكون عليهما بحسب الوضعين

سمعت من استادي قدس سره ان الاستاد قدس سره كلما قال فتامل او فليتامل فاشارة الى دقة الكلام وكلما قال تامل بدون الفاء اشارة الى انه في الكلام ايرادا له جواب وكلما قال فتامل فيه او وتامل او وفيه تامل اشارة الى ايراد لا مدفع له الظاهر انه سمع بعض تلامذته ثم كان حجب

وضعي على انا لا نم كون ثبوت الشيء على صفة عين ثبوت الاتصاف
في نفسه وان فرضنا استلزامه فليتامل قوله وسلب الكون في
تعريف العدم قلت على تقدير ان يكون العدم سلب الكون لا يكون
بينهما ترادف للتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان
والحيوان الناطق فالاولى ان يقال العدم مرادف للسلب والكون
للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا
له والمراد ههنا عدم الوجود ولم يصرح بالقيد اكتفاء بقرينة المقابلة
والشهرة في هذا المعنى قوله وهو متوقف على سلب مفهوم الموجود
اي بحسب تصور الساذج وهو ظاهر فلا يرد وما اورد على الشارح
في الحاشية فيتدبر قوله واعتذ دعليه اقول فيه بحث اما
اولا فلانا نقلب هذا الاعتذاد ونقول مفهوم الموجود يشتمل
على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم الوجود
معلوم لكل من تعرف متن اللغة فاذا علم مفهوم الصيغة المفعول
علم مفهوم الموجود وان جهل فلو احتاج الوجود الى التعريف
كان ذلك لاحتياج مفهوم الصيغة اليه فتعريف الموجود
بالثابت العين ليس تعريفا للوجود بالثبوت لانه غير محتاج
الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الاخر اعني مفهوم الصيغة
واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون مفهوما الوجود والصيغة كلاهما
معلومين ومفهوم الموجود مجهولا فيعرف باجزائه كما في

سایر المفهومات المکتسبة والجواب عن الاول انما علم من اللغة انما
هو مفهوم لفظ الوجود والمقصود بالتعریف ههنا هو الثانی وعن الثانی
ان تفصیل معنی الموجود الی المعنی المشتق منه والصیغة معلوم من علمی
اللغة والصرف اذ الجزء الاول یعلم من الاول والثانی من الثانی ولیس
ذلك من وظایف المقام قطعا فلو کان کنه الوجود معلوما لم یحتج
الموجود الی التعریف الصناعی بل الی التفصیل الذی هو معلوم من
اللغة فلیتامل فیه ولو بنی الاعتذار علی ان تعریف مفهوم المشتق
بالمشتق حیث یکون الغرض تعریف المبدء بالمبدء شایع بل غالب
لکان اظهر ولم یتوجه علیه ما ذکره فافهم قوله اولا نها اطلقا علیها
تسامحا بل الظاهر ان الامور العامة مطلقا هی المحمولات وذکر من
مبادیها مسامحة مشهورة ویؤیده قوله فیما بعد لتحقق الامکان
وفایدة الحمل وقوله وانتفاء التناقض وقوله واتحاد مفهوم نقیضیه
علی ما سنبینه هناك قوله نعم ان اجیب بمشتق آخر اقول هذا
فی التعریف الرسمی غیر بین فان مفهومی المشتقین اذا کانا متساویین
وان لم یصدق المبدء علی المبدء فلم لا یجوز تعریف احدهما بالاخر کالضاحك
والمتعجب لا یصدق علی مفهوم الضاحك بل علی افراده فلا یجوز تعریف
مفهومه به لانا نقول المعتبر فی المعرف صدقه علی افراد المعرف و
حیث اطلق الصدق علی المعرف فی کلامهم فمرادهم ذلك علی انا
لا نسلم ان المتعجب لا یصدق علی مفهومه اعنی مفهوم الضاحك

شیء فان اتصاف الافراد مستلزم لاتصاف المهیة لا بشرط شیء بل
اتصافها عین اتصافها نعم لا یصدق علی المفهوم المقید بالاطلاق او
غیره من الامور الذهنیة فلیتامل قوله واما اذا آه لا یخفی ان هذا الشق
لیس تعریفا للمشتق بالحقیقة بل هو تعریف لما صدق علیه من المشتق
کما صرح به وتعریف المشتق منحصر فی القسم الاول فیتم کلام المعتذر
من غیر قصور فلا یرد علیه ما اورد علیه لانا نلتزم ان تعریف کل مشتق
بمشتق تعریف للماخذ بالماخذ فقوله یجوز تعریف الحساس بالمتحرك
بالارادة ولا یجوز تعریف الاحساس بالحرکة الارادیة قلنا هو تعریف
لما صدق علیه الحساس لا لمفهومه الذی هو معنی المشتق ولو قصد به
تعریفه لم یصح لاستلزامه تعریف الاحساس بالحرکة الارادیة کما
قرره المعترض وکلام المعتذر ینادی علی ان مراده ما ذکرنا حیث
قال مفهوم الموجود یشتمل علی شیئین آه فانه صریح فی ان غرضه
ان تعریف مفهوم المشتق بالمشتق تعریف للماخذ بالماخذ واما
قوله تعریف الموجود بما یمکن ان یخبر عنه لیس من قبیل الوجه الاول
فنقول الکلام علی تقدیر ان یکون غرض المعرفین من هذا التعریف
وامثاله بیان کنه الموجود فان النزاع انما وقع فی بداهة لا علی
تقدیر ان یکون الغرض تصویر افراد الموجود بحیث یمتاز من
المعدومات فان ذلك لا یحتاج الی النظر بالاتفاق فلو حمل التعریف
علی الوجه الثانی لکان تعریفا لافراد الموجود بوجه یمتاز عن المعدوم

لانا مطلبان مطلب ما ويطلب به التصور ومطلب هل ويطلب به التصديق والتصور على قسمين تصور بحسب الاسم وهو تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج وهو الجاري في الموجودات قبل العلم بوجودها وفي المعدومات ايضا والطالب له ما الشارحة للاسم وثانيهما تصوره بحسب الحقيقة اعني تصور الشيء الذي علم وجوده والطالب لهذا التصور ما الحقيقية وكذا التصديق ينقسم الى التصديق بوجود الشيء في نفسه والى التصديق بثبوته لغيره والطالب للاول هل البسيطة وللثاني هل المركبة ولا شبهة في ان مطلب ما الشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة فان الشيء ما لم يتصور بمفهومه لم يمكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقية اذ ما لم يعلم وجود الشيء لم يمكن ان يتصور من حيث انه موجود ولا ترتيب ضروريا بين هل المركبة وما الحقيقية بحسب الحقيقة لكن الاولى تقدم الاولى على المركبة منه 7

عن المعدوم وذلك غير مقصود في هذا المقام قطعا بل الكلام هيهنا

في الوجه الاول اعني تعريف مفهوم الموجود في كون امكان الاخبار عنه

غير محمول على الوجود خلل آخر في التعريف لو لم يمنعه المعرف ولم يلتزم

كونه محمولا عليه فافهم **قوله** مثلا اذا سئل آه اورد عليه انه اذا

سئل عن الضاحك بما هو لم يصح ذكر الكاتب في الجواب اذ الكاتب

عرض بالقياس الى المسئول عنه فلا يصح وقوع العرضي في جواب

ما هو كيف والمقول في جواب ما هو منحصر في حده وجنسه ونوعه

وهذا الايراد ليس بشيء اذ هو مع كونه مناقشة في المثال مندفع

بان القوم حصروا امهات المطالب في مطلب ما ومطلب هل

ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الى ما هو ليطلب شرح الاسم

والى ما هو يطلب المهية الحقيقية ومطلب هل الى البسيطة

والمركبة وحكموا بان مطلب ما الاسمية متقدم على جميع المطالب

معللين بانا ما لم نعرف شرح قول القائل هل عنقاء مغرب موجود

لم يمكنا ان نحكم عليه بالنفي والاثبات فيجب ان يكون هذا الجواب

الشارح للاسم قبل مطلب هل وما لم نعرف ان الشيء موجود

ثابت لم يمكنا ان نحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقي

فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم بل التعريف اللفظي ايضا

لم يصح منهم هذا الحكم لجواز ان يعلم برسمه مثلا ثم يطلب هليته

البسيطة الى آخر المطالب وهذا ظاهر وممن صرح به الشيخ

عمر بن الخيام في رسالة له في حكمة الكون والتكليف حيث قال

مطلب ما هو السؤال عن حقيقة الشيء ومهيته ويكون الجواب

اما تحديدا او ترسيما او ما شرحا للاسم وتبيينا له ولا يكون هذا المطلب

حاصر الجواب المجيب بين طرفي السلب والايجاب بل يكون

الجواب يأتي بما يشاء وبما يراه حدا لذلك الشيء او معرفا له فظهر

ان الرسم يقع في مطلب ما هو في الجملة على ما صرح هو وغيره غاية

ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار كما

صرح به في شرح الاشارات وبذلك يندفع توهم المنافات

بينه وبين ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في جواب ما هو

في الامور الثلثة فان هذا الحصر انما هو بحسب الحقيقة فاستقم ولا تتبع

الهوى فيضلك عن سبيله والله الموفق والمعين **قوله** فان لم يوجد

او رد بدلها آه هذا على ان لا ترادف بين المفرد والمركب اما لاعتبار

اتحاد نوع الوضع في الترادف فان وضع المفرد شخصي ووضع المركب

نوعي او للتفاوت بينهما في الاجمال والتفصيل والثاني اولى

فان وضع المفرد قد يكون نوعيا كما في المشتقات ومن هيهنا

علم ان لا ترادف بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون

معناه ذلك **قوله** بل يمتنع كونه متصورا اعترض عليه بانه ان

اراد انه يمتنع تصور افراد الوجود العارضة للمهيات بكنه الحقيقة

فيرد عليه انه ليس للوجود عروض للمهيات اصلا الا ذهنا

لان الترادف يوجب اتحاد المعنى والصورة الحاصلة في المفرد واحدة وفي المركب ليس كذلك منه

ولا اخاد جلما سيجی بل ينتزع العقل من المهيات الموجودة ذلك
المفهوم الواحد البديهي المسمی بالوجود وسيشير المصـ الی ذلك بقوله
والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل و
حصوله فيه فلا يكون وجودات المهيات افرادا حقيقيه لذلك
المفهوم بل هی نفسه مضافا الی المهيات فيكون حصصا منه وقد
اعترف الشارح بذلك حيث قال واثبات ان فی الموجودات
امرا وراء المهية والوجود المطلق وحصصه زايدا علی المهية
عارضا لها مما لاسبيل اليه واذا كان الموجودات حصصا لذلك
المفهوم كان ذلك المفهوم نوعا بالقياس اليها نعم لو كان لذلك
المفهوم فردا فی نفس الامر وحكم بانه كنه حقيقته توجه المنع و
ان اراد انه يمنع تصور هذا المفهوم المنتزع البديهي نفسه بكنه
الحقيقة ففيه ان المصـ سنبين ان هذا المفهوم بسيط لا جنس له
ولا فصل له فطبيقه ذلك المنتزع البسيط وذاته وكنه مهيته
ليس الا نفسه كما فی ساير المفهومات البسيطة فی العقل ولا يخفی
فساده اما اولا فلان الشارح منع ههنا كون الوجود متصورا
بالكنه واذا فرض توقفه علی كون الوجودات حصصا لا افرادا
حقيقيه فلابد من اثباته بالدليل اذ ليس بديهيا ولم يعترف
به الشارح اصلا فان ما ذكره من قوله واثبات ان فی الموجودات
آه منع ليس فيه اعتراف بانتفاء ذلك الامر بل هو صريح فی ان

كيف وقد ذكر الشـ بعد ذلك عند قول المصـ تتكثر بتكثر الموضوعات ان الوجود يتكثر بتكثر ما صدق عليه من الافراد المتكثرة فيه بتكثر الموضوعات
سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض شخصية لها او بسبب اختلاف مهيتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها
المنوعة لما هو جنس لها الی آخر ما ذكره هناك ومع ذلك لا ينبغی ان نتوهم اعتراف الشـ بنفی الافراد الحقيقيه بحال كما لا يخفی منه

اثباته مما لا دليل عليه ولا يلزم من انتفاء الدليل علی الشيء انتفائه فی
نفسه واما ثانيا فلان كون تلك الافراد حصصا وكون ذلك المفهوم
نوعا لها لا يستلزم كونها متصورة بالكنه الا اذا ثبت كون ذلك المفهوم
متصورا بالكنه ولم يثبت بعد بل هل الكلام الا فيه وبساطة هذا المفهوم
علی تقدير ثبوته لا يستلزم بداهته اصلا كما فی ساير المفهومات البسيطة
لا سيما الواجب تعالی وكذا كونه امرا منتزعا سواء ضم اليه البساطة
او لا قوله فطبيعة ذلك المنتزع آه قلنا هذا لا يدل علی حصول كنهه
لجواز ان يكون ذلك الامر حاصلا فی الاذهان بامر يساويه لا بكنهه
لابد لنفی ذلك من دليل قوله وتلك الاجزاء معروضاته آه كونه تلك
الاجزاء معروضات الوجود بناء علی ان الظاهر ان الامر الزايد هو
الهيئة الاجتماعية فذكره استطهار الان غاية الامر علی هذا التقدير
ان يكون الامر الزايد هو الهيئة الاجتماعية فيكون تلك الاجزاء معروضات
له فيكون التركيب فی معروضه وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امرا
اخر لا يكون تلك الاجزاء معروضات له اما ان يكون ذلك الامر
معروضا لها فيكون التركيب فی عارضه وهو فی مرتبة هذا الشق
فی الفساد وكذا اذا كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين
لعارض واحد او لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب
لا فی الوجود ولا فی معروضه ولا فی عارضه بل فی امر آخر اجنبي عنه
فيكون الخلف الفحش قوله وذلك بالبديهيات اولی اقول فيه

بحث لانه اذا كان عدم تذكر المشقة التى قد كانت قليلا كان اشتباه
البديهى بالنظرى قليلا لان هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد
فى انه هل كان فيه مشقة الكسب او لم يكن والمفروض ان نسيان
المشقة الحاصلة قليل الوقوع فالتردد فى حصول المشقة مع انها
قد كانت قليل الوقوع فالشك فى بداهة البديهى مبنى على احتمال
امر قليل الوقوع فيكون قليلا والجواب ان المدعى ان المشقة الحا صلة
قلما تنسى فحصول المشقة لا ينفك فى الغالب عن تذكرها ومع
يحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب على تقدير
عدم حصول المشقة بذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم بالبداهة
بل كثيرا ما يقع التردد فى انه هل كان فيه مشقة فنسيت ام لم يكن
وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع لا يستلزم
ندرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يقدح
فى الجزم بعدم وقوعه فتامل   واتحاد مفهوم نقيضه لا يخفى
ان نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه
على ذات زيد مثلا مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود
والعدم الموجود والمعدوم فان المعدوم بعينه هو اللاموجود
وهذا يعين القول بان الامور العامة المبحوث عنها هى المشتقات
كما اشرنا اليه فى فواتح الحاشيه   والجواب ان التردد اه قلت
الظاهر ان التردد تجويز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع

كما ان التردد فى كون العلة واجبا او ممكنا لا يقتضى كونها فى الواقع
تلك الاقسام باسرها وكون الوجود من المعقولات الثانية وغير
موجود فى الخارج على فرض التسليم ليس بينا بحيث لا يمكن للعقل
التشكيك فيه وايضا الكلام فى الوجود المطلق الشامل للذهنى والخارجى
ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى وتحقيق المقام ان التردد فى
الخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود انما يدل على كون مفهوم
الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات
وليس المعقول منه فى كل خصوصية معنى آخر كما هو مذهب الاشعرى
ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك الخصوصيات موجودة فى الواقع
نعم يلزم منه ان الموجودات منها فى الواقع مشتركة فى ذلك المفهوم
الواحد وتوجه السؤال ان قرر بانه يلزم ان يكون الوجود مشتركا
فى الواقع مع تلك الخصوصيات فى الوجود فذلك غير لازم الا اذا
كان الوجود موجودا فى الواقع وقد عرفت انه لا يلزم من التردد
ولا هو واقع فى الوجود الخارجى وان وجه بانه يلزم ان يكون الوجود
قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين
كما فى ساير المفهومات العامة ومنه يعلم الجواب اذا اورد على الوجود
المطلق   ولا يجزم بالانحصار فى قولنا الشئ اما اه لا يخفى عليك
ان معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه معنى رفع وجود وجود
فمعنى قولك الشئ اما موجود او معدوم اما متصف بوجود

خاص او بسلبه عنه فمعنى العدم الخاص ح سلب الوجود الخاص
الوجودات باسرها فالحصر عقلي والقسم السلبي اعم من ان يكون
موجود بوجود خاص آخر او غير موجود بوجود اصلا فظهر فايدة
توسيط اتحاد مفهوم العدم اذ على تقديره يكون معنى المعدوم ما
لا يكون موجودا اصلا فلا يكون الترديد بينه وبين الموجود بوجود
الخاص حاصرا بخلاف ما اذا كان العدم متعددا فان مفهومه ح
رفع وجود الخاص فيكون الترديد بينه وبين ذلك الوجه وحاصرا
من غير ملاحظة المقدمة الاجنبية وانما يحتاج اليها اذا تردد
بين الوجود الخاص وسلب الوجودات مطلقا لا بقى سلب عنه
وجود خاص لا يلزم ان يكون معدوما لجواز ان يكون له وجود آخر
لانا نقول على تقدير ان يكون العدمات متعددا يكون معنى العدم
سلب وجود وجود كامر ولا يكون معناه سلب الوجودات باسرها
فان قيل هذا الحصر ليس هو الحصر المقصود في هذا المقام فان الغرض
ههنا حصره في الوجود عنه بالكلية لا دفع وجود خاص بحيث لا ينافي
اتصافه بوجود اخر كما لا يخفى قلت هذا تقرير آخر فلا بد في اثبات
المطلوب من اخذ مقدمة اخرى اما وحدة العدم او كون الحصر
المقصود هو الحصر بين الوجود الخاص وسلب الوجود بالكلية
لا سلب وجود وجوده فلا استدراك على من اخذ المقدمة
الاولين اقول الشارح المحقق حمل العدم على ما يساوق سلب جميع الوجودات

كما هو المتبادر عند اطلاق لفظ العدم فانه قيل زيد معدوم لم يفهم
منه سلب وجود معين حتى لو كان موجودا بوجود آخر لم يناقض
ذلك ولذلك لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود
عمرو لنسبه العقلاء الى التناقض وما ذلك الا لفهمهم من العدم
معنى ينافي جميع الموجودات ثم هذا المعنى سواء كان متحدا في جميع
الماهيات المعدومة او متعددا بحسب تعددها لا يكون الترديد بينه
وبين الوجود الخاص حاصرا فلذلك حكم بعدم الاحتياج الى اخذ وحدة
فان قلت ثبوت هذا المعنى انما هو على تقدير كونه رفع الوجود المطلق وهو
بعينه وحدة العدم قلت استلزامه لوحدة العدم على تقدير التسليم
لا يقدح في المقصود لعدم توقف الاستدلال عليه اذ محصله انا نعقل
من العدم معنى لا يجامع شيئا من الموجودات وانكار ذلك مكابرة
فلو لم يكن هناك وجود مطلق لم يكن الترديد بينه وبين الوجود الخاص
حاصرا فلا حاجة في ذلك الى الاستعانة بوحدة العدم فان قلت قد قال
الشارح في ذيل هذا البحث في جواب لا يقال انه على تقدير تعدد العدم ما
يكون لكل وجود خاص عدم خاص يقابله ولا شك ان ذلك مبني على كون
معناه رفع الوجود الخاص ضرورة ان المعنى الذي ينافي جميع الوجودات
لا يناقض الوجود الخاص لثبوت الواسطة بينهما ففي كلامه اضطراب
لان اوله مبني على كون معنى العدم منافيا لجميع الوجودات وآخره
على خلافه قلت الشارح هناك منع لزوم المحذور المذكور اعني تحقق

التناقض بين اكثر من مفهومين على تقدير تعدد العدم واستدل الى انه
لا يتحقق تناقضات كل منهما بين مرتين فقط وعدم صحة كون الاعدام
المتعددة بالمعنى الذى ذكره اولا تعايض الوجودات الخاصة لاستلزامه
محذور آخر لا يضره اذ غرضه دفع توهم لزوم ذلك المحذور ولا تصحيح كونها
تعايض الوجودات الخاصة على ان عدم صحة كونها تعايض لها انما هو لثبوت
الواسطة فيرجع الى الدليل الاول كما يظهر بادنى تامل هذا توجيه
كلام الشارح واما سيد المحققين قدس سره فقد حمل العدم على رفع الوجود
سواء كان خاصا او مطلقا وحمل على تقدير تعدد العدم يكون التردد بين
كل الوجود والعدم بمعنى رفع ذلك الوجود وهو حصر عقلى فلذلك
اخذ المقدمة القايلة بوحدة العدم وانت خبير بان ماذكره الشارح ليس
بالحقيقة اختصار الدليل بل تركا لمقدمة واستعمال مقدمة
اخرى مكانها كما ظهر من التقرير حيث اخذ فيه ان المعقول من العدم
امر لا يجامع شيئا من الوجودات فلا استدراك فى اصل الدليل
فان قال الشارح انه لا حاجة الى اخذ تلك المقدمة لظهور ان معنى
العدم ذلك قلنا ظهور ذلك لا يستلزم الاستغناء عنه اذ يكون
تمام الاستدلال بملاحظته وان حذف فى الذكر اعتمادا على ظهوره
فلا استدراك فى التقرير الاول كيف وعلى هذا التقرير لا يبقى مجال
توهم صحة الحصر بناء على ذلك الاحتمال وكفى به فايدة فتامل جدا
ويمكن ان يجعل قلت هذا انما ذكره المحشى قدس سره حيث

قال ولو

قال ولو سلم ان السلب مفهوم واحد لا تعدد فيه اصلا لا اصالة ولا
تبعا لتم المقصود به ضرورة ان رفع المتعدد متعدد فى الجملة فلم يحتج الى
ينضم اليه بطلان الحصر العقلى   لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين
اه اقول فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود لانه دفعه ودفع كل
شيء نقيض له فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين
نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض
للعدم لانه دفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم وليس
الثانى هو الاول بعينه كما يتوهم لان تصور الثانى موقوف على تصور
العدم بخلاف الوجود ووجه التفصى عن ذلك ان يقال العدم اذا كان
بمعنى سلب الوجود حتى يكون فى قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا
له بهذا الاعتبار لانه فى قوة السالبة السالبة المحمول وهى ليست نقيضا
للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذى هو فى قوة الموجبة
السالبة المحمول دون الوجود الذى هو فى قوة الموجبة   قيل الاتم ان
ان مفهوم العدم واحد قد استدل على تلك المقدمة بعدم تمايز
السلوب بذواتها كما هو المشهور وكان ينبغى ان ينقله ويورد عليه المنع
ان قيل المنع والا فيسلم وانا نقول لو كان للسلب خصوصية سوى
الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو الواقع
عنهما بتحقق خصوصية سلبه اخرى فان امتنع ذلك فلا يكون
لنفس مفهوميهما وذلك مما يرفع التناقض بينهما هذا وهنالك

قوله وهناك نظر دقيق آه ذا ماذكره المحشي الشريف بقوله وماذكر من عدم تمايز السلوب والعدمات انما هو بالنظر
لا انفسها ولكن لها تمايز تبعا للايجابات او وجوداتها ولو سلم لا اخو فالعلة عند المحقق سابقا افاحسين

١٢

نظر دقيق وهو ان يقال ان اردتم ان مفهوم السلب المطلق امر واحد
فذلك ليس نقيضا للوجود لجواز اضافته الى مفهوم اخر بل نقيضه
سلب الوجود وان اردتم اتحاد سلب مفهوم الوجود الذى هو نقيض
الموجود فمم والدليل لا ينطبق عليه لانه سلب مضاف الى مفهوم خاص
هو الوجود فلو كان متعددا لم يلزم تعدد السلوب بتعدد الوجودات
المضافة هى اليها لا يقال السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود ان اضيف
ظاهرا الى غيره اذ لا نعنى لسلب الماهية فى ذواتها من دون اعتبار
ثبوتها فى نفسها او لغيرها او ثبوت غيرها لها فالسلب الى اى مفهوم
اضيف فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود فانما
يدل على اتحاده لانا نقول هب انه كذلك لكن الايراد باق بحاله حج
لانه لا يلزم من تعدد العدم تمايز السلوب بذواتها بل بالوجودات
التى هى مضافة اليها فتامل تعرف والمقصود انه لا يلزم آه الغرض
اشتراكه بين جميع الوجودات وما ذكرنا من شمول المقسم لاقسامه
كاف فى اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبا
كيف وهو لا يصدق عليها اصلا فان وجه السؤال بانه يجوز ان
يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود بعض افراد الجواهر
والاعراض دون وجود بعض الاخر منها فيصح تقسيمه الى وجود
الواجب ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود
العرض مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض خارج عن القسم

قلنا هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح فان تلك الوجودات ليست
افراد القيد القسم اعنى الممكن بل هى مضافة الى افراد قيد القسم فلا مدخل
فى هذا الايراد للمقدمة القائلة بان المقسم لا يلزم شموله بجميع افراد
قيد القسم لجواز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم نعم هى شبهه
على حيالها ولا يصح حمل كلام الشارح عليه الا بتكلف تمام وهو ان
يجعل الاعم ههنا بمعنى الاعم بحسب التحقق لا بحسب الصدق
حتى يكون المعنى لجواز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم بحسب
التحقيق فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجوداتها وهى مع ذلك مندفع بادنى
عناية وهو ان ينضم الى التقسيمين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض الى
اقسامها فيكون الاقتصار على ذكر التقسيمين سلوكا لمسلك الاكتفاء الشـ
فى الكلام والقرينة عليه انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود الممكن الى
وجود الجوهر ووجود العرض ضايعا كما لا يخفى عند امعن تامل ولا يرتاب
انه ح يكون عين الجواب الثانى لان الثانى مبنى على القسمة الاولية
كما هو المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم على ان ترك الاحتمالات البعيدة
عن الطبايع المستقيمة فى مقام التنبيه غير مستنكر اذ الغرض منه
دفع الاحتمالات المتبادرة الى الوهم التى تغلب مزاحمتها العقل فى الجزم
بما بتنبيه عليه فاتقن فى هذا المقام فربما زل فيه الاقدام فلان
المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط اقول لا يخفى انه على تقدير كونها
اجزاء عقلية ولم يتعقل مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب

قوله الا بتكلف تام اراه ليس التكلف بجوز حمل الاعم على الاعم بحسب التحقق حتى يطال اذ لا تكلف به بل لا مر آخر افاحسين

تعلق الوجود الذى هو المقسم لساير افراد الممكنة ٤٤

حاصله منع قوله فلان المركب آه وقوله لا يبقى اثبات المقدمة الممنوعة منه

منها حقيقة بل منتف ذهنا وخارجا لا يقال وجود التركيب يستلزم
الانتهاء الى البسيط اذ لا معنى له الا اجتماع البسايط غاية الامر انه
اذا كان مركبا موجودا اقتضى البسيط الموجود واذا كان معقولا
لم يقتضى وجوده لانا نقول معنى التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله
الى امور هي تلك الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء
تحليلية فان المهية لا يحتاج اليها في الوجود اصلا اما في الخارج فظاهر
واما في الذهن فلانه يمكن ان يوجد فيه بنفسها من دون تلك
التفاصيل كما يفهم من اسمه المفرد الموضوع له بنفسه لا يوجد من وجوهه
نعم يحتاج اليها في النحو التفصيل من الوجود الذهني لا في الوجود الذهني
مطلقا فاذا لم يكن له هذا النحو التفصيلي من الوجود لم يلزم انتهاؤه الى
البسيط اذ لا يحذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما
في انقسام المقادير الى غير النهاية وسنزيدك تحقيقا لهذا في بحث
تجزي الاجسام الى غير النهاية انشاء الله تعالى لان البسيط
مبدأ المركب لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا
الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب
لا بد له من اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب
فليس بينا بنفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من
الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على آحاد آخر وهكذا مثلا الكثرة من
افراد الانسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد

مشتمل على آحاد لا يكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى
ان يتمسك ببرهان التطبيق وهذا انما يتم الظاهر ان هذا اشارة
الى بطلان التالي فان ما اورده يتوجه على كلا الدليلين كما مر مفصلا ويدل عليه
قوله فلا دليل على استحالته اذ لو كان الايراد مختصا بالدليل الثاني لقال فلا
يتم هذا الدليل فافهم ان اقتضى العروض لقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يقتضي النفسيه بالنسبة الى بعض المهيات والجزئية بالنسبة
الى بعض الاخر والعروض بالنسبة الى آخر فانه ليس واحدا حقيقيا
حتى لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة والجواب ان هذا على تقدير
التواطؤ غير جايز لان المتواطي لا يختلف بالذاتية والعرضية ضرورة انه
ح يكون اولى بالنسبة الى ما هو ذاتي له فلا يكون متواطيا هف فظهر
انه انما يتصور على تقدير التشكيك فيرجع الى ما ذكره الشارح كما تفصله
بعد وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا آه لا يخفى ان مقتضى
المفهوم الواحد لا يختلف عنه سواء كان متواطيا بالقياس الى افراده
او مشككا والحق ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا من اقتضاء الوجود
النفسية بالنسبة الى بعض والجزئية بالقياس الى بعض آخر والعروض
بالقياس آخر ح يظهر الفرق بين صورتي التواطؤ والتشكيك لانه
يلغو التعرض للاقتضا فان الوجود على تقدير التواطؤ لا يكون نفسا
لبعض وجزء الاخر وعارضا لآخر سواء كان ذلك الاختلاف
مقتضى الذات او لا بخلاف ما اذا كان مشككا الا انا نقول حاصل

انسانا ويجوز كون كل واحد من تلك الآحاد ايضا مشتملا على آحاد اخر كما يكون

وههنا بحثان اورده السيد السند الاول انه مصادره على المطلوب والثاني انه لم لا يجري الدليل الاولوية والاقدمية على الاشدية والازيدية واجاب الاستاد عن الاول بان ما ذكره تنبيه لا دليل فلا يلزم المصادره وعلى الثاني بان الاول ضروري والثاني نظري يحتاج الى الدليل شيخ

استدلال المطلق الوجود اما ان يقتضي الدخول او يقتضي العينية
او يقتضي العروض وعلى التقادير يجب ان يكون كذلك بالنسبة الى
الجميع فاجيب عنه تارة بمنع المنفصلة واخرى بتسليمها ومنع الملازمة
اعني وجوب كونه كذلك بالنسبة الى الجميع لجواز ان يقتضي الدخول
او العروض او النفسية بالنسبة الى البعض دون البعض فلا تغفل
فتامل تعرف هذا لكن يرد عليه انه اذا كان الوجود مقتضيا بذاته للاحوال
الثلثة كان كل حصة من حصصه مقتضيا لتلك الاحوال فيكون وجود
الواجب اي الحصة المعينة مثلا عارضا لبعض المهيات جزءا لبعضها
عينا لبعضها لامتناع تخلف مقتضى الذات تامل واقوى ما ذكروه
انه اقوال التشكيك اما بالاولوية او بالاقدمية او بالاشدية او بالزيادة
والنقصان اما انتفاء الاولين في الذاتيات فلاستواء النسبة الذاتية
الى جميع ما هو ذاتي له بمعنى انه لا يختلف بالاولوية والاقدمية وهذا
ضروري ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض لجواز كونه اولى
بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون اتصافه به
علة لاتصاف الاخر به ولا يجري مثل ذلك في الذاتي وهو ظاهر كيف
الذاتيات غير مجعولة واما انتفاء الاخيرين فلان الاشد والازيد اما
ان يشتملا على شيء ليس في الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون
بينهما فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في المهية
اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك المهية

ضرورة

ضرورة انتفاء المهية بانتفاء جزءها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في
الذاتيات بل في الخارج وهو خلاف المفروض وح لا شك ان النقض
بالعارض لا ينافي ههنا اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض
فان قلت اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين كالسواد
مثلا فلا يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما سواد اشد وبالاخر سواد
اضعف فنقول ان كان التفاوت بين السوادين في نفس مهية
السواد واجزائها لزم التشكيك في المهية او الذاتي وان كان في امر
عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين في نفس السواد بل فيما يعرضه واخو
خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا وايضا
السواد اما ان يتحدا في نفس المهية او يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون
التفاوت بينهما من حيث الذات كما قررتم والتفاوت في عارضيهما
خلاف المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الاخر
ضرورة ان المهيات المتباينة لا يقاس بعضها الى بعض بالشدة
والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة اشد من السواد قلت الفردان
المختلفان بالشدة والضعف مشتركان في المهية الجنسية
مختلفان بالفصل المنوع عندهم فان الشدة والضعف يستندان
الى منوعيهما والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة
الى معروضيهما كالاسود مثلا بالقياس الى الجسمين وذلك مفهوم
واحد اقول ومعنى كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع

منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها بضوب من التحليل
حتى ان الاوهام العامية يذهب الى ان السواد القوى متالف من
امثال السواد الضعيف ومعنى الازيد ايضا كونه بتلك الحيثية
الا ان الامثال المنتزعة فى الاشد ليست اجزا متباينة فى الوجود ولا
فى الوضع بخلاف المنتزعة من الازيد فانها متباينة اما فى الوجود او
فى الوضع او فيهما معا فالتفاوت بين العارضين بالذات بمعنى ان
احدهما ازيد واشد من الاخر لا بمعنى ان تحقق الجنس كالسواد فى
هذا المثال فى احدهما ازيد واشد من الاخر اذا اتقنت ذلك ظهر لك
اندفاع الايرادين فتدبر تعلم وزيادة تحقيق التشكيك بحيث يندفع
عنه وجوه التشكيك ان ههنا مقامين احدهما ان الذاتيات لا
يقبل التشكيك وقد مر دليله والثانى ان الاشد والاضعف مختلفان
بالمهية ودليله ان ذلك الاختلاف ليس بالتشخص فقط اذ فى كل
مرتبة من مراتب الشدة والضعف يمكن تحقق اشخاص كثيرة
فبعد ذلك الامتياز بالعوارض او بالذاتيات حكمه حكم ساير الحقايق
التى يحكم باختلافها نوعا فان الاحتمال قايم فيها والامر غير مشتبه
على ذوى الحدس الصايب اذا تمهد ذلك فالنقض بالذراع
والذراعين ان اورد فى المقام الاول فلا يتوجه الا اذا ثبت ان
مقداريه احدهما ازيد من مقدارية الاخر ودونه خرط القتاد
بل احدهما ازيد من الاخر لا مقداريته كما قال الشيخ فى قاطيغورياس

الشفا فى فصل خواص الكم بعد ما حقق ان لا تضاد فيه وكذلك ليس فى
طبيعته تضعف واستعداد ولا تنقص ولا ازدياد ولست اعنى بهذا
ان كمية لا يكون ازيد وانقص من تليه ولكن اعنى ان كمية لا يكون اشد
وازيد فى انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا ثلثة اشد ثليثه من ثلثة
واربعة اشد اربعيته من اربعة ولا خط اشد خطية اى اشد
فى انه ذو بعد واحد من خط آخر وان كان من حيث المعنى الاضافى
ازيد منه اعنى الطول الاضافى ثم قال والفرق بين هذا الاشد والازيد
وبين الاشد والازيد الذى نمنع كونه فى الكمية ان هذا الازيد يمكن
ان يشار فيه الى مثل حاصل وزيادة والاشد والازيد الذى نمنعه
لا يمكن فيها ذلك وقال فى فصل السابق عليه واعلم ان الكثير بلا اضافة
هو العدد والكثير بالاضافة عرض فى العدد وكذا القول فى ساير ما
يشابه ذلك هذا وكتب القدماء مشحونة بنظاير ما نقلنا من الشفا
وان اورد فى المقام الثانى فلا محيص عنه الا بان يلتزم انهما تخالفا
بالمهية كما فى مراتب الاعداد وهو مخالف ما قرروه من ان القسمة
الفرضية انما يكون اجزاء متساوية فى المهية او يفرق بين الزيادة
والنقصان فى العدد وبينهما فى المقادير ويدعى ان الاول يستلزم
الاختلاف بالمهية دون الثانى فتامل فان قلت نحن نعلم ان
القدر الزايد فى الذراعين ليس الا فردا من مهية المقدار موجودا اما
بالفعل كما فى الذراعين المنفصلين او بالقوة كما فى الذراعين اللذين

بها متصل واحد قلت نعم ولكن ليس الزيادة فى مهية المقدار فان صدق
تلك المهية على الفردين على السواء بل في العارض فان كونه على هذا الحد او
على حد آخر امر عارض لمهية المقدار يتبعه عارض اخر هو نسبته الى ما هو
على حد آخر بالزيادة والنقصان فعليك بالتوجيه اللايق مع التجرد العايق
ليتجلى عليك وجه الحق من جلباب البيان وينجلى لك صبح الصدق عن
افق العيان ولقد اطنبنا الكلام وبقى بعد خبايا فى زوايا المقام
وعسى ان ياتى عليها فى رسالة تحقيق التشكيك انشاء تعالى
ليس المدعى وانت خبير الى قوله مما لا سبيل اليه اقول غرض هذا
القايل بيان حال لا ايراد اشكال فلا يرد عليه ذلك فلانا
لا نسلم ان التعقل هو الوجود الذهنى فيه خلط اذ هو مدعى هٰهنا
فوظيفته الاثبات لا المنع لكن لا يلايم كلام المص آه انت خبير
بان حمل التعقل فى كلام المتن على التصديق غير بعيد كيف وقسم
بعضهم التعقل الى التصور والتصديق وكلام الشارح صريح
فى خلافه قول القايل كما يفهم من الشرح ناظر الى جواب هذا السؤال
وهو دال على ما ذكره كما لا يخفى على نظر فيه اقول بعد ان يثبت لنا
مقدمتان اقول لا استدراك فى ذلك على هذا القايل لانه قال
هذا الدليل لو تم لدل آه وتوقف تمامه على المقدمتين لا يقدح
فى صحة ما ادعاه وانما كان استدراكا لو احتاج بعد التمام الى
المقدمتين وان حمل كلامه على ان تمام الدليل يتوقف على المقدمتين

حتى يكون تفصيلا للكلام لا استدراكا عليه كان حذف لفظ نعم لا سيما
فى بعض النسخ بعد ان يتم مقدمتان والثانية ان هذا الفرد
معلوم لنا اما بكنهه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اقول على التقديرين
يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم اما على الثانى فلانا
اذا تصورنا الانسان بالضاحك فانا علمناه بوجه يمتاز به عن
جميع ما عداه ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما
وربما لم يعلم ان الشئ المعلوم بوجه الضاحك معلوم لجهلنا بان
ما علمناه بوجه الضاحك بعينه هو الحيوان الناطق نعم انما
يثبت على التقدير المغايرة بين تلك المهية وذلك الوجه فقط
واما على الاول فلانا اذا علمنا الشئ بالكنه كالانسان بالحيوان
الناطق مثلا ولم نعلم انه كنهه فربما يكون معلوما بكنهه عند تصور
شئ ولا نعلم انه معلوم بالكنه كما اذا تصورنا الحيوان الناطق ولم
نعلم انه كنه الانسان فانا نشك فى كونه معلوما بالكنه فاذا تعقلنا
مهية آ مثلا بالكنه وعلمنا الحيوان الناطق فانا نشك فى ان
الانسان معلوم بالكنه عند تعقل آ لجهلنا بان الحاصل عند
تعقله بالكنه هو كنه الانسان فيجوز عندنا ان يكون وجها
من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا
عند تصور ب بالكنه مثلا لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم
انه هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرة ب لكنه الانسان وان علمنا

مغايرته للحيوان الناطق اذ لم نعلم انه كنهه نعم لو علمنا ان ذلك كنهه
لاندفع ذلك ولعل هذا مراد الشارح ولا ينافى مثل ذلك فى التعقل
الاول كما لا يخفى بل غاية التكلف ان يقال المراد الوجه الذى يمتاز
عما عداه فى التعقل ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف ويمكن ان
ان يقال لا يلزم من توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما
فيندفع الايراد على تقدير كونه متعقلا بالكنه اذ يتم بانضمام مقدمة
اخرى هى العلم بكونه كنههما ويبقى الكلام فى التقدير الاخرى فانه
لا يدل على المطلوب بعد الضم اصلا فتدبر   لجواز ان يكون معلوما
آه لا يبقى على تقدير ان يكون معلوما لا يجوز ان يكون معلوما لامتناع
اجتماع النقيضين لانا نقول على تقدير ان لا يكون معلوما يحتمل
عند العقل ان يكون معلوما ولا منافاة بين انتفاء الشيء فى الواقع
واحتمال ثبوته عند العقل   وايضا اذا لم يكف آه اقول معنى
تصور الشيء بالكنه ان يكون هو بنفسه متمثلا فى الذهن والتصور
بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق عليه لكن يتوجه
به النفس الى ما يصدق هو عليه فالمرآة والمرئى فى الاول متحدان
بالذات وفى الثانى مختلفان بالذات متحدان اتحادا بالعرض
وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء بما هو ذاتى له او ذات له اقوى
من اتحاده بالعرض الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات
والثانى اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام

مبدا

مبدا الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا ومفهوم هو هو مطلق
الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق
الحمل فيهما يختلف فاذا وجد فرد من المهية فى الخارج كان ذاتياته
موجودة فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض
للمهية المعروضة ليس عارضا للعرضى فانه مغايرها بحسب المهية و
الجعل نعم له علاقة وارتباط بها فيتصف بالاتحاد بها بوجه ما نظيرها
فى اتحاد القطن والثلج من حيث عارض البياض وكما ان وجود المهية
فى الخارج ينسب الى عرضياته بالعرض كذلك وجود عرضياتها فى
الذهن ينسب اليها بالعرض اذا التفت بها اليها اى لاحظتها فينطبق
فبينهما تعاكس فى الوجودين اذا تقنت ذلك علمت ما فى كلام الشارح
كيف واذا كان الجنس والفصل متصورين بالعارض كانت المهية
ايضا كذلك ضرورة فان المهية عين الاجزاء بالاسر مجملا وكان ينبغى
ان يقول اذا لم يكف تعقل اجزائها الاولية بكنههما مجملا
اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد آه اذا اخذت القضية ليتنا
لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضى صدق
العنوان على افراده فى نفس الامر بل قد يكون صدقها بسبب انتفاء
صدق العنوان وان اخذت معدولة فصدق قولنا السواد
ليس بموجود معدولة ثم عند الخصم   كان مناقضا لتلك
القضية آه اقول فيه بحث اذ الصادق فى نفس الامر هو ان السواد   الامر

سواد بالضرورة ما دام موجودا باحد الوجودات اذ السواد المعدوم
مطلقا ليس بسواد على ما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعى وجود
الموضوع وان السالبة يصدق بانتفائه فاذا كان الوجود عين السواد
كان الصادق السواد سواد ما دام سوادا او السواد ليس بموجود
على هذا التقرير فى قوة قولنا السواد ليس بسواد وهو لا يناقض ما
هو صادق ولا ينافيه بل المنافى به السواد ليس بسواد حين هو
سواد وهو ليس عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو سوادا
وصدق ذلك ثم وبوجه آخر قولنا السواد ليس بموجود انما يصدق
فى السواد المعدوم وهو كانه ليس بموجود ليس بسواد وقولنا
السواد سواد انما يصدق فى السواد الموجود وهو كانه سواد
فهو موجود والجواب ان هذا انما يتاتى على تقدير المغايرة اذ
على تقدير العينية لا يتاتى ان يقال الصادق انما هو السواد
المقيد بالوجود سواد فيخرج المعدوم بقيد الوجود اذ فيه اعتراف
بمغايرة الوجود للمهية حيث صار التقييد بالوجود مخصصا
للسواد بل على هذا التقدير لا فرق بين المقيد والمطلق فلا فرق
بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو
سواد ولا بين قولنا كل سواد فهو سواد حين هو موجود وبين
قولنا كل سواد فهو سواد ومن هيهنا تبين ان سلب الشيء
على نفسه انما يستحيل على تقدير الاتحاد لا على تقدير المغايرة وما

قيل فى الجواب ان ماله الى سلب الوجود ان اراد الملازمة فغير نافع
وان اراد الاتحاد فمم كيف والوجود مغاير المهية عندهم فلا يكون
سلبه عين سلبها وان اراد انه لا يتصور سلب الشيء عن نفسه
وانما المتصور سلب الوجود ويسمى سلب الشيء عن نفسه مجازا فذلك
على تقدير التسليم قادح فى اصل مطلوبه وهو اثبات التناقض اذ هو
فرع كون النسبة بين ونفسه متصورة فتدبر   ويمكن ان
يجاب اه اقول مرادهم من الوجود الموجود على طريق المسامحة
المشهورة كما يدل عليه ظاهر التعريف الذى نقله المص فى اول
الكتاب كيف لا ومغايرة مبدء الاشتقاق للمهيات مما لا
ينبغى النزاع فيه بين العقلاء وايض فان كون الوجود بهذا المعنى
عينها لا ينافى عروض الوجود لها ولا يلزم استغنائها فى كونها
موجودا عن امر يعرضها كما اعترف به وقد صرحوا بان وجود
الواجب عينه كما سيصرح به الشارح ولا شك انه ليس عين
مبدا الاشتقاق فان الواجب موجود لا وجود بالمعنى الذى
اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود فردا واحد غير عارض
بغيره قائم بنفسه موجود لا بعروض الوجود له وهو الواجب و
سائر افراده قايم بغيره غير موجود قلت نعم يكون الواجب موجودا
بغيره فان كونه وجودا لا يقتضى كونه موجودا فيشارك ساير
المهيات فى ان وجوده بسبب امر عارض له اعنى حصة الوجود

المطلق والتحقيق ان صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ
المحمول وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك
امر زايد مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثانى حمل الانواع مثلا
وحمل زيد على نفسه وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول وعلى
الواجب من قبيل الثانى من حيث انه لا يقتضى امرا زايدا على خصوصية
ذاته فذاته تعالى موجودة بذاته من غير افتقار الى امر آخر يعرضه بخلاف
غيره من المهيات فان صدق حمل الوجود عليها بواسطة عروض حصة
من الوجود لها فالوجود المطلق والوجود الخاص هناك مغايرة للمهيات
واما فى الواجب فالاولان مغايران له ضرورة دون الثالث لانتفائه
هناك فان عين الذات مبدأ منشأ نسبة فى كونه مطابق الحمل ومحقق
صدقه فيصح ان يقال ان ذاته تعالى فرد من الموجود المطلق ايضا بمعنى
ان ما هو اثر افراده العارضة للمهيات يترتب عليه كانه فرد من الموجود
المطلق ايضا الا انه مغاير له بل لذاته وسيجى تحقيقه ان شاء الله تعالى
او وجودها فالتوقف على نفسه اه الظاهر فى هذا الشق
ان يقال يحصل الحاصل اذ المقارنة لا يستلزم التوقف اصلا وح
فالجواب ان مع استحالة تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل انما
المحال تحصيله مرة اخرى لان ثبوت الشيء لآخر فى الخارج اه
فان قلت لم صار الاتصاف يقتضى ثبوت الموصوف فى طرفه
ولا يقتضى وجود الصفة فيه مع ان كليهما طرفاه قلت لان

الاتصاف

اقول ان اراد بالصورة المطلقة المهية لا بشرط الشيء التى يقال لها الكلى الطبيعى فلا شك ان الاتصاف بها عين الاتصاف بالصورة
الشخصية فى الخارج وكان الثانى اتصاف خارجى كذلك يلزم ان يكون الاول ايضا فى الخارج فى ضمن الاتصاف الثانى على مقتضى
قواعدهم وان اريد به المهية بشرط لا اى الصورة المقيدة بالعموم والكلية فلا اتصاف للهيولى بها فى نفس الامر لا خارجا
ولا ذهنا ولا يصلح ان يكون وجود الهيولى فى الخارج معللا بهذا الاتصاف الاعتبارى الصرف على انه لو فرض ان يكون هذا الاتصاف
فى الذهن بحسب نفس الامر فعليته لوجود الهيولى فى الخارج محل تامل جم

الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف فى الوجود
او بان يكون الموصوف فى نحو من اتحاد الوجود بحيث لو لاحظه
العقل صح له ان ينتزع منه مبدأ الصفة مثال الاول اتصاف الجسم
بالبياض ومثال الثانى اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى
يستلزم وجود الموصوف فى ظرف الاتصاف ضرورة انه ما لم يكن
الشيء موجودا فى الخارج مثلا لم يصح انضمام وصل اليه فى الخارج ولا كونه
فى الخارج بحيث يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم وجود الصفة
فيه اذ العقل قد ينتزع من الموجودات الخارجية امورا اضافية
وسلبية لا تحقق لها فى الخارج ويصفه بها وصفا مطابقا صادقا
وسيجى لهذا زيادة بسط ان شاء الله تعالى فان الشيء ما لم
يثبت فى الخارج اولا الى قوله ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
اقول فيه بحث اما اولا فبالنقض باتصاف الهيولى بالصورة
فى الخارج مع ان الصورة مقدمة عليها فى الوجود الخارجى ولكن
يدفع بان المقدم على الهيولى ذات الصورة واتصاف الهيولى
بها متاخرة عن وجودها لكن فيه نظر حكمى والتحقيق ان اتصاف
الهيولى بالصورة من حيث انها صورة متقدم على وجودها
الخارجى وان كان متاخرا عن وجودها الذهنى وهذا الاتصاف
ليس خارجيا واتصافها بالصورة من حيث بهنا معينة متاخرة
عن وجودها فيكون الهيولى قد تصورت فوجدت ووجدت

فتصورت بهذه الصورة المعينة وهذا المعنى قولهم الهيولى يحتاج الى
الصورة فى الوجود والصورة يحتاج اليها فى التشخص واما ثانيا فلانه
لو صح ذلك لكان اتصاف المهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك
الاتصاف بالوجود اما فى الخارج او فى الذهن وعلى التقديرين يلزم
كونها موجودة مرات غير متناهية مترتبة والجواب بان هذا القسم
فى الامور الاعتبارية لان الوجود امر اعتبارى لا يجدى نفعا لانه لو كان
الاتصاف بالوجود الخارجى فى الخارج لم يلزم الا ان يكون له قبل ذلك
الوجود وجود خارجى آخر هكذا وهذا ايضا تسلسل فى الوجودات الخارجية
التى هى امور اعتبارية لا فى الموجودات الخارجيه فان قلت الشئ الواحد
لا يكون له الا وجود خارجى واحد وقد يكون له وجودات متعددة اما
فى ذهن واحد او فى اذهان متعددة فالمحذور هو تعدد الوجود
الخارجى للشئ الواحد لا التسلسل فى الوجودات وهذا المحذور لا يتاتى
فى الذهن لجواز التعدد فيه قلت الشئ الواحد اذا وجد مثلا فى
ذهننا فلا يشك فى انه ليس له فى هذه الحالة الا وجود واحد فى ذهننا
فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه بوجود سابق كان ذلك
اما فى ذهننا وهو باطل بالوجدان كاسر اذ فى ذهن آخر وتنقل الكلام
اليه والحاصل انه اما ان يكون موجودا فى مدرك واحد بوجودات
غير متناهية او فى مدارك غير متناهية بوجودات كذلك والاول
بط لانا نعلم قطعا ان الشئ اذا وجد فى مدرك واحد لا يكون له

فى هذا الزمان فى ذلك المدرك الا وجود واحد وهذا وان لم يكن
اجلى من عدم تعدد الوجود الخارجى للشئ الواحد فليس باخفى منه والثانى
يستلزم ان يكون فى الوجود اذهان غير متناهية وربما يمنع بطلان
ذلك لجواز ان لا يكون بينهما ترتب اصلا وان كانت الموجودات
فيها ترتب لكن اذا خص الوجود الذهنى بالعلم الانطباعى كون فى بطلانه
ترتب الصور الادراكية فافهم لا يبقى اذا اجرى الكلام فى الاتصاف
بالوجود المطلق ثم يمشى هذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال اتصاف المهية
بالوجود المطلق موقوف على اتصافها قبله بالوجود والا لزم ان يكون
لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصاف به لانا نقول الاتصاف
المطلق اما فى ضمن الخارجى او الذهنى فيلزم توقف اتصافه به فى
ضمن فرد على اتصافه فى ضمن فرد آخر ولا محذور فيه واعلم ان هذا
الكلام جدلى والتحقيق انه ليس فى الخارج الا المهية من دون
ان يكون هناك الامر المسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل
من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به ومصداق هذا الحكم
ومطابقه هو عين تلك الهوية العينية ينتزع من زيد مثلا
الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له مع ان مصداق الحكم
ومطابقه ليس الا ذات زيد وقس عليه الموجود فى الذهن فان قلت
فما الفرق بين الوجود والذاتيات مع ان كليهما ينتزع من الذات
قلت ملاحظة الذات كافية فى انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود

ونظايره اذ لابد فيهما من ملاحظة امر اخر مثل وجود عينه او اثاره
الى غير ذلك فيه نظر ارتفاعهما بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب
مرتبة والمراتب فان الامور التى ليس بينهما علاقة التقدم والتاخر
المعينة ليس لبعضها فى مرتبة الاخر وجود ولا عدم ووجه المقام ان
حيثية الاطلاق عن العارض انما يثبت فى مرتبة سابقة على مرتبة
وجودها لكن لها فى الخارج مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجية فلا يكون
حيثية الاطلاق عن مثل البياض فليتامل لا شبهة اه تصور
الوجود الخارجى بديهى وما ذكره تنبيه فلا يرد عليه انه ان اريد بالاثار
والاحكام فى قولهم الوجود الخارجى ما هو مبدا الاثار ومصدر
الاحكام الخارجية لزم الدور او الاعم دخل فيه الوجود الذهنى فانه
ايضا مبدا الاثار والاحكام الذهنية كالمعقولات الثانية ولا
يحتاج الى الجواب بان الاثار الخارجية ما يترتب على المهية فى الخارج
بمعنى ان استتباعها لها فى خارج الذهن ولا يعتبر فيه الوجود الخارجى
فلا دور على ما فى هذا الجواب من المناقشة ولا الى الجواب بان معنى
ترتب الاثار عليه كونه فاعلا والوجود الذهنى لا يكون فاعلا على
ان عدم كون المهية فى الوجود الذهنى فاعلا مطلقا خلاف
الواقع كيف وقد صرحوا بان وجود الغاية بحسب وجودها
الذهنى علة فاعلية لفاعلية الفاعل نعم فاعلية لامر موجود فى الخارج
محال فيجب ان يخص الدعوى بالكلية اقول على تقدير الخصا

اعترض السيد السند على كلام الش بعبارة آخر وهو انه قوله لم يتحقق القضية الحقيقية الكلية غير تم لجواز ان لا يكون
لعنوانها فرد غير خارجى بل ينحصر افراده فى الامر الخارجى كمفهومى الواجب بالذات والموجود الخارجى فانهما لا يصدقان
بالفعل الا على الموجود الخارجى فانهما حينئذ تامان وح يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية
كما لا يخفى جم

الوجود فى الخارجى لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها على ما
علم من تفسيره الحكم على جميع ما هو فرد له له بحسب نفس الامر
وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له فى
نفس الامر فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم
على جميع ما هو فرد له له فى نفس الامر غاية ما فى الباب ان يكون
الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد
الخارجية وجميع الافراد الذهنية لكان كما ذكره لكن ليس كذلك على
انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجى والحق
ان معنى قول المص ولا ليطلب الحقيقية انه لم يتحقق هذا القسم من
القضيه بمعنى انه لا يكون لاعتباره فايدة فيرتفع هذا القسم بالكلية
كما انه لا يتحقق قضية يكون فيها على ما هو فرد الموضوع بحسب ما يعم
نحوا ان الناس من الوجود كالوجود اللفظى مثلا اذ ليس لاعتبارها فايدة
واحترزوا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول آه اقول
المتاخرون اعتبروا قضية سموها سالبة المحمول وزعموا ان موجبتها
لا يقتضى وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة وذكروا فى تحصيل
معناها والفرق بينها وبين السالبة انا فى السالبة نسلب المحمول
عن الموضوع وفى الموجبة السالبة المحمول نرجع ونحمل ذلك السلب
عليه فيكون معنى السالبة ج نيست ب ومعنى سالبة المحمول ج
نيست ب است وبينوا عدم اقتضائها وجود الموضوع ومساواتها

قوله فيصدق على ج انه منتف عنه ب الخ لا يخفى ان قوله فيصدق على ج اه معناه لصدق عليه انه يثبت له سلب ب كما هو معنى الموجبة السالبة المحمول عندهم فان اراد بقوله والا لصدق اه انه يصدق سلب ثبوت سلب ب عن ج فسلم انه نقيضه لكن لا نم قوله فلا يصدق السالبة لجواز ان يكون الموضوع معدوما فح يكون مسلوبا عنه ولا يكون فيه السلب ثابتا له اصلا وان اراد انه لصدق سلب سلب ب عن ج فهو تم لانه ليس نقيضا للموجبة السالبة المحمول حتى لو لم يصدق هي لزم صدقه لان نقيضها هو سلب سلوب سلب ب وهو لا يستلزم سلب سلب ب لجواز ان يكون الموضوع معدوما فلا يكون سلب ب ثابتا له مع صدق سلب ب عنه واتمام يتعرض المحشي بهذا الاعتراض لما سنذكره من ان جميع المفهومات وجودية نفس الامر حقيقة او فرضا فح يكون الموضوع موجودا البتة باحد الوجهين فيلازم السالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول بل المعدولة ايضا بحسب الواقع وان كانت السالبة بحسب نفس المفهوم اعم منهما كاسبانه جلال ثاني

للسالبة بانه اذا صدق سلب بَ عن جَ فيصدق على جَ انه منتف عنه بَ والا لصدق نقيضه اعني ليس بمنتف عن بَ فلا يصدق السالبة هف واذا صدق ان جَ منتف عنه ب صدق سلب عنه لا محالة وانكرها المصنف في نقد التنزيل وقال اذا تاخر السلب عن الربط فهو بمعنى العدول سواء كان لفظه ليس مؤلفا فيه مع غيره او لفظه لا مركبا بغيره لان جميع ذلك المولف والمركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به لان القضية لا يمكن ان يحمل على مفرد حمل هو هو فيكون معناه كل شيء يقال عليه ج على الوجه المقرر فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم انه ليس ب اولا ب او باي عبارة شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى يسلب شيئا عن شيء فقد صير المحمول وحده قضية واخرج عن ان يكون محمولا واما حال الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر هذا كلامه واشار بذلك الى الوجود المحقق والمقدر واجيب عنه بان المحمول فيهما هو مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه قائم ولا يلزم منه ان كون القضية محمولة ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من التفصيل اذ فيه اشارة الى حكم مفقود بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة زيد نابينا است ومعنى السالبة المحمول زيد نيست بينا است اقول هذا الجواب لا يجدى نفعا لان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير قيد زايد فاذا سلم كون حرف السلب جزءا منها

ش ومن حيث التسمية ايضا ولو قيل ان الضمير عايد الى المعدولة المحمول بعنوان السلب ليس جزءا منها بل انما الجزء فيها حقيقة هو كلمة الغير وما في معناه فهذا على تقدير الصحة المقام آب عنه على ان الاستاد دس واقف على ما قاله القايل واصل اليه صرح كلامه الدال على عدم اعتبار السلب في السالبة المحمول عنده ولك اعترض عليه بما فاته للمامر آنفا من التغير والتصرح جم

لزم كونها معدولة سواء كان مجملا او مفصلا وما قيل من ان حرف السلب ليس فيها جزءا من المحمول بنا في ما ذكره في تفسيره وما في جوابه بانا يرجع ويحمل ذلك السلب عليه وان اصطلح اخذ انها لا تسمى المعدولة لاعتبار قيد زايد فيها فلا مشاحة في ذلك لان المقصود من اثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوى السالبة وتفارق المعدولة المشهورة في عدم اقتضاه وجود الموضوع وما ذكره من التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يوثر في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة لا في نفس المعنى ولا يقتضي صدق احدهما حيث يكذب الاخرى بل نقول المقدمة القايلة بان ثبوت الشيء للشيء يستدعى ثبوت المثبت له كلية لا يستثنى العقل منها شيئا من المفهومات كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء اصلا والمحمول الذي يعتبرونه لا محالة شيء ذهني فسلب عن المعدوم المطلق وقد قال الشيخ كل موضوع للايجاب فهو موجود اما في الاعيان واما في الاذهان وانما وجب ان يكون الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة موجودا لا لان نفس قولنا غير عادل تقتضي ذلك ولكن لان الايجاب يقتضي ذلك سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود فقد بين ان الربط ثبوت يقتضي ثبوت الموضوع وان لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك والحق عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك على ان شيئا من الايجاب

لايستدعى وجود الموضوع بيان ذلك انه لما دل البرهان على ان
جميع المفهومات موجودة فى نفس الامر اذ لامن مفهوم الاويصح ان
يحكم عليه بحكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده فى نفس الامر
فاذا صدق السالبة صدق الموجبة التى محمولها سلب ذلك المحمول
بالبيان المنقول آنفا وليس ذلك مبنيا على تلك الموجبة لاتقتضى
وجود الموضوع كما توهموه بل على ان الوجود الذى نقيضه ذلك
الايجاب هو الوجود فى نفس الامر وجميع المفهومات متشاركة
فى ذلك الموجود فان قلت لاشك انه لايصدق اللاشئ واللاممكن
بالامكان العام على شئ بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل لاشئ لاممكن
بالامكان العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان
لايصدق بناء على ما ذكرت من اقتضائها وجود الموضوع وح ينتقض
كثير من قواعدهم لكون نقيض المتساويين متساويان وانعكاس
الموجبة الكلية كنفسها فى عكس النقيض كما هو مذهب القدماء
وهذا هو الذى حداهم على اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم
بانها لايستدعى وجود الموضوع قلت القضية المذكورة يصدق
حقيقة على ما ذكروه فى المحمول المطلق اعنى كل ما لو وجد لكان
لكان لاشيئا فهو بحيث لو وجد لكان لاممكنا وبذلك يندفع
النقوض كما لايخفى على المتدرب فظهر ان كون هذه الموجبة
مساوية للسالبة لاينافى اقتضاء تلك الموجبة لوجود الموضوع

وعلم اقتضاء السالبة له بل انما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه
ان لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود اصلا صدقت السالبة
على هذا الفرض دون الموجبة وذلك لايقدح فى المساواة الواقعة
بينهما وانه لاحاجة فى دفع النقوض الى استثناء شئ من الموجبات
عن الحكم باقتضائها وجود الموضوع اصلا مع انه يحكم كامر فاحفظ
هذا التحقيق فانه بذلك حقيق اذ لايتيسران يقال كون
محل الزوجية اه اقول يجوز ان يكون للشئ وجودان كليهما ذهنى
لكن احدهما لايكون منشأ للاثار المطلوبة والاخر يحذو حذو
الخارجى فى ترتب الاثار كما قرره صاحب هذا الجواب قدس سره
فى العلم فاطلق الوجود الخارجى ههنا واراد به ما يتناول ما يحذو
حذوه فى ترتب الاثار فلا يبقى على مقصوده ما ذكره من لوازم
المهية فافهم وبهذا التحقيق يندفع اه اقول هم قد صرحوا
بقيام الجواهر الحاصلة فى الذهن به وصرحوا بعرضيتها ولذلك
زادوا فى تعريف الجوهر قولهم اذا وجد فى الخارج وصرحوا بانه لامنافاة
بين كون الشئ جوهرا وعرضيا بناء على ان العرض هو الموجود فى
موضوع لا ما يكون فى موضوع اذا وجد فى الخارج كل ذلك مصرح
به فى كتب الشيخ وغيره فما ذكره لايصلح توجيها لكل منهم
اذ المراد بالجوهر آه على ما حققه من ان ذلك الامر ليس قائما
بالنفس لاحاجة الى قوله اذا وجدت فى الخارج فانه حال كونه موجودا
دفع الاشكال الثانى عن القائلين بالمذهب الثانى وهو المشهور

لقائل ان يقول

عدتهم العلم من الكيفيات النفسانية فان الكيف جنس عال وذاتي لما تحته فكيف يصح كون شيء واحد جوهرا في الخارج كيفا في الذهن مع امتناع تبدل الذاتي بتبدل انحاء الوجود واما العرض فهو لما لم يكن ذاتيا لما تحته يصح كون شيء جوهرا في الخارج عرضا في الذهن فللتفصي عن هذا الاشكال ذهب الى ان عده كيفا على سبيل المسامحة كما ان اطلاق الكم على المنفصل الذي هو العدد ايضا مسامحة لان العدد امر اعتباري والكم وساير المقولات مخصوص بالموجودات العينية ويرد عليه لزوم العلم بمقولة الجوهر عرض كما اعترف به فاذا لم يكن كيفا فهو من اي مقولة مع انحصار العرض في المقولات التسع فيبطل الانحصار وربما يجيب المجيب عنه بان الانحصار المذكور استقرائي فالقدح فيه ليس محذورا ولا يخفى ما فيه والمعقول في هذا المقام هو تحقيق الشيء من الجمع بين المذهبين وهذا التحقيق ليس من خواص الشارح بل هو مذكور في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وفي رسالة تحقيق الكليات للمحقق الرازي ايضا جلال ثانی

في الذهن ايضا ليس في موضع ضرورة ان المراد بالموضوع في التعريف هو موضوعه

المحل المقوم له ليس موجودا في موضوعه بناء على ما حققه لان النفس

ليس موضوعا له عنده لانه ليس قايما بها كما صرح به وثانيها

موجود آه اقول وجود الامر الثاني في الخارج ثم نعم اتصاف النفس في

الخارج به مسلم ولا يلزم منه وجوده فيه كما تقرر فيشكل آه

اقول لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور

الذهنية بالامور العينية نظير ذلك ان المحققين كالمص رحمه الله وغيره

اتفقوا على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل

مسامحة معه بما قرروه في محله وعلى تحقيق هذا نقول آه اقول

هذا القايم بالذهن ان كان مغايرا للامر المعلوم بالماهية كما يدل عليه

ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه فيها

عاد الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفاؤه عنه

قطعا والاشكال الثاني ايضا ضرورة ان ما هو متحد مع الجوهر في

الماهية لا يكون كيفا بالحقيقة فان قيل القايل بالشبح والمثال لا يقول

بحصول المهية نفسها في الذهن الا على طريق المجاز ونحن نقول به

حقيقة كما هو مقتضى البرهان فافترقنا قلنا فلا بد من اثبات وجود

امر اخر مغاير بالمهية للامر المعلوم ودونه خرط القتاد فانا لا نثبت الا وجود

المهية المعلومة في الذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية ثم العقل

يلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض وبالجملة ما ذكرتموه

قوله لما تقرر ان الحركة آه يحتمل ان يكون هذا اقامة دليل برأسه على المدعى المذكور وان يكون تتميما للدليل المذكور في الشرح ودفعا لايراد الشارح عليه بتوجيه الاحتمال الثاني قوله فيما بعد فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل وقوله فلا يرد ما اورده عليه هذا و تحرير الدليل على نحو التجديد ان من البين انه يمكن ان نفرض للمتحرك افرادا غير متناهية من المقولة التي فيها الحركة في آنات غير متناهية مفروضة في الزمان فنقول يجب ان لا يوجد شيء من تلك الافراد في الخارج والا فاما ان يوجد بعضها فقط وهو ترجيح بلا مرجح واما يوجد جميعها بالقوة وهو ايضا محال لاستلزامه المحذورين المذكورين اما تعاقب الانات فلانه على هذا التقدير لا يبقى بين شيء من الانين زمان اذ المفروض ان كل فرد من افراد المقولة الممكنة الانفراض موجودة بالفعل في ان مفروض من الزمان فتكون جميع الانات الممكنة الانفراض ايضا موجودة بالفعل فيمتنع ان يتحقق زمان بين تلك الانات كيف والمفروض ان جميع الافراد الممكنة الانفراض موجودة بالفعل فلو كان بين فردين من المقولة فرد زماني منهما لم يكن الافراد الممكنة الانفراض ثم ذلك الفرد الزماني موجودة بالفعل لانه متصل واحد اجزاؤه بالقوة فلم يكن جميع الافراد موجودة بالفعل وهو خلاف المفروض واما لزوم الانحصار بين حاصرين فانه اذا وجد جميع تلك الافراد الغير المتناهية واحدا بعد واحد ولا شك ان لها مبدأ هو اول آن شروع المتحرك في الحركة ومنتهى هو ان انقطاع حركته فيلزم ان يوجد بين هذا المبدأ والمنتهى المعينين امور غير متناهية على التعاقب واحدا بعد واحد وهو محال بديهة فعلى الواقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوة فيكون معدوما بالفعل فقط وهذا الدليل لو تم كفى في اثبات المط ولا يحتاج الى اخذ المقدمة التي اعترض عليها الشارح وبيان الاحتمال الثاني وهو ان يكون هذا الدليل تتميما للدليل المذكور في الشرح ودفعا الاعتراض الشارح ان يقال حاصل اعتراض الشارح ان المستدل ان اراد انه اذا تحرك شيء فوجب ان يكون متقوما بدون جميع الاحوال التي يتحرك فيها فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يجب تقومه بدون حصول كل واحد منها فالملازمة مسلمة لكن التالي في صورة حركة المهية في الوجود ممنوع اذ يجوز ان يكون المهية بحيث اذا انتفى عنه الوجود في ان يتقوم بوجود اخر متحقق في هذا الان وحاصل كلام المحشي انا نختار الشق الاول ونثبت الملازمة بانه لما وجب ان يكون جميع افراد المقولة موجودة بالقوة كما ذكر فوجب ان يكون المتحرك متقوما بدون جميعها البتة اذ لو تقوم بشيء منها لزم تقوم الموجود بالفعل بالموجود بالقوة وهو ظ الاستحالة فلو تحرك المهية في الوجود فوجب ان يكون متقومة بدون جميع افراد الوجود وهو باطل بديهة

احداث مذهب ثالث فلا بد من اثباته بالدليل فكيف يندفع الاشكال

عن القايلين بوجود الاشياء نفسها مع انهم لا يثبتون بالدليل الاشباح

اصلا فافهم اقول فيه بحث آه لما تقرر ان الحركة في المقولة

يستلزم ان يكون للمتحرك في كل آن يفرض فرد من المقولة التي فيها

الحركة لا يكون له قبل ولا بعد فلا محالة يكون تلك الافراد موجودة بالقوة

كما صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل والا لزم تعاقب الانات وكون

الامور الغير المتناهية الموجودة المرتبة محصورة بين الحاصرين فلو

وقع الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا

بالفعل وبمثل هذا يظهر انه لا يمكن للهيولى الحركة في الصورة واما جواز

تبدل الوجود على نحو تبدل الصور اعني وقوعه لا على سبيل التدريج

فليس الكلام ههنا في نفيه بل المطلوب ههنا نفي الحركة فيه كما صرح

به الشارح فلا يرد ما اورد عليه فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون

للمتحرك الايني مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل

بالضرورة قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط

بين تلك الافراد والاعراض وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة

ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخلو عن تلك

الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو عن افرادها بالفعل فليس

ضروريا ولا مبرهنا بل البرهان ربما اقتضى خلافه وقال الشيخ في

الشفا بعد ما حقق ان لا حركة في الجوهر لان المتحرك يكون له صورة

الاثار المحسوسة منه كصيرورة الماء هواء وتاثير اليد لو وضعت عليه تاثير الابطاء وامثال ذلك واذا لم يكن له وارة بالفعل لم يكن باردا بالفعل وهذا لا يتعقل عاقل جلال ثانی

قوله قال الشيخ في الشفاء في صفحة الماضية مقول القول هو ما سيأتي من قوله ولا يلزم مثل هذا آه والغرض من هذا النقل ان افراد المقولة في الاعراض ليست موجودة بالفعل لان الشيخ فرق بهذا بين الحركة في الجوهر وموجودة بالفعل فلو وقع الحركة فيه لزم التسلسل كما سيأتي بخلاف الكيف فانه لما لم يكن افراده موجودة بالفعل حال الحركة لم يلزم التسلسل والحاصل انه رتب لزوم التسلسل على وجود الافراد بالفعل فيجب ان لا يكون من افراد العرض حال الحركة موجودة بالفعل لدفع التسلسل جلال ثاني

هو بها بالفعل ويكون جوهرا موجودا بالفعل فان كان هذا هو الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر الثاني وان كان جوهرا غير الذي منه واليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسط ويتميز الجوهران والكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي فرض للحركة فيه ولا يلزم مثل هذا على حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت حصلت نوعا بالفعل فيجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امرا بالفعل ليس بالفرض ولا كذلك الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين فانهما مستغن عنها في قوام الموضوع بالفعل فالمتن ليس شرا آه اقول لم لا يجوز ان يكون شرية القطع مثلا من حيث انه مولم وهو امر وجودي لا بد لنفيه من دليل واذا لم يتم في مادة القطع لم يثبت الكلية قطعا لا يقال لو كان شرية للالم لكان القطع الغير المولم لحذر ونحوه شرا لانا نقول لا ندعي انحصار شريته في ذلك فلا يلزم ما ذكرتم بل نقول الالم شر لذاته لا بد لنفيه من دليل فان قيل شرية الالم ليس لكونه ادراكا فانه كمال للمدرك بل لكونه ادراكا للمنافي فيرجع اخر الامر الى العدم قلنا شريته لكونه ادراكا للمنافي وهو امر ثبوتي متعلق بامر عدمي وذلك الامر الثبوتي الخاص شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا فانه لا شك ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب عليه شر آخر وخير اخر

وهو بين

حاصله انهم ان ارادوا ان ما يقتضي ذاته الشرية بمعنى انتفاء الواسطة في الثبوت ليس الا العدم واتصاف الوجوديات بالشرية وان كان بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز لكن بسبب هذا الاتصاف وعلته امر عدمي فهذا حق ولا يرد عليه النقض المذكور بالالم اذ لا شك ان هذا الادراك الخاص الثبوتي وان كان متصفا بالشرية بطريق الحقيقة لكن ليس هذا مقتضى ذاته ومن حيث انه ادراك والا لكان ادراك شرا بل هذا الاتصاف نشأ من خارج هو كونه متعلقا بامر منافيا عدميا وذلك ظ وان ارادوا ان المتصف بالشرية حقيقة بمعنى انتفاء الواسطة في العروض هو العدم وغيره من الوجودات يتصف بالشرية مجازا فالنقض المذكور بالالم وارد اذ لا شك انه شر حقيقة لا مجازا جلال ثاني

وهو بين لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق بدون الم لم يكن هذا الشر الاخر والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم مثلا لا يرد هذا النقض وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون في الحقيقة الا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات وتنسب الى غيره بالواسطة كما هو شأن الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم اقول الحق يمكن ان يثبته على تلك المقدمة بوجه اخر غير الاستقراء بان يق اذا فرضنا وجود شيء وفرضنا انه لم يحصل نسبته بعض في شيء من الاشياء اصلا فلا شك ان وجوده خير فانه خير بالنسبة اليه وليس فيه شر بالنسبة الى شيء من الاشياء فعلم من ذلك ان الشر بالذات هو العدم والوجود انما يصير شرا باعتبار استلزامه له ويرد عليه ان هذه المقدمة آه لعله اراد بالضد الاخر معروضه فلا يرد مناقشة هذه على المعنى نعم يرد ان الضد انما يستحيل عروضه لمعروض الضد من حيثية واحدة والوجود لا يعرض جميع المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم فان قلت كل معقول من كل حيثية فهو موجود اما في الذهن او في الخارج فلا يتصف شيء من المعقولات بضاده اصلا والا لاجتمع الضدان قلت بعد تسليم ما ذكر من عدم اتصاف المعقولات بضده لا يستلزم ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون لضد لا يكون

اصلا بالنسبة الى غيره مثلا وجود الالم خير بالنسبة الى الالم وان كان شرا للمدرك

قال المحشي بان المثلث لا يعرض لمعروض مثله وذلك لانه لاتمايز منهما في الذاتيات بل التمايز في التشخص فقط فاذا كان معروض المثلين واحدا ارتفع الاثنينيه عنهما لان تشخص الحال ليس بتشخص المحل جلال ثاني

عارضا للشي فتامل فيه ففيه مافيه واستدل على نفي التماثل آه اقول يمكن ان يستدل عليه بان المثل لايعرض لمعروض مثله والوجود يعرض جميع المعقولات فلايكون له مثل ويرد عليه مثل مايرد على الاول لانا نعلم قطعا آه له ان يمنع تلك المقدمة ونقول مرادنا بالقوة المدركة مايشمل المبادي العاليه مطلقا وعلى تقدير انتفاء لايتحقق شيء من الاشياء بنحو من انحاء التحقق فلايتحقق اتصافها بشيء من الاشياء اصلا فايد ديك لعل هذا بديهة الوهم كما زعم قوم انا نعلم قطعا ان طوفان نوح متقدم على بعثة موسى عليه السلم ولو لم يكن فلك ولا حركته ثم انه منسوب الى بديهة الوهم لما دل البرهان على خلافه فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج اقول له بعد التنزل عن المنع السابق منع قوله فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا لجاز ان يكون ثبوته على التقدير في القوة المدركة لان المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرر في موضعه واذا اريد بالقوة المدركة مايشمل المبادي العالية فلاشك في استحالته فتامل للنسبة الخارجيه اقول لقائل ان يقول المراد بالخارج ههنا الخارج عن مشعر المدرك ولايلزم خروجه عن جميع القوى المدركة لان كل واحد من العقلاء آه اقول هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المشار اليه

كالقول بعدم الزمان سابقا ولاحقا

بالماجوهرا

بالماجوهرا مجردا بطلان كل واحد من العقل يشير اليه تاما مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه منكر بثبوته على ما هو راى المتكلمين اويقال كون الزمان مقدار حركة الفلك بطلان كل واحد تقسيم الزمان الى اجزائه مع عدم تصورهم مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من النظاير التي لايخفى شناعتها على من خاض في تيار بحار الحكمة مع انه لم يتصور العقل آه له ان يمنع ذلك ونقول بل تصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق وان لم يتصوره بخصوصية كونه عقلا ومحلا لارتسام الصور الكاينات ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التي لايخفى على من ذاق الحكمة فعل تحقيق هذا القايل لايكون للضروريات آه اقول فيه تامل لانه قد فسر الخارج بالنسبة التي يجد العقل بين الطرفين بالضرورة او البرهان من غير النظر الى كونه موجودا في الذهن فالنسبة الخبرية مطلقا خارج بهذا المعنى وان غايرها الاعتبار ولامناقشة في تفسير الخارج بهذا المعنى اللهم الا ان يقال انه خلاف المتبادر من اللفظ بل خلاف اللفظ المنساق الى الفهم ولعله اراد انه لايكون للضروريات مطلقا ولا الحكم الذي تستنبط الحاكم من البرهان خارج من حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان والجواب انه لاحذور فيه

كانهم مع انهم يقولون فى تقسيم الكلام الى الخبر والانشا اقول

بعد ماسبق ان المراد بالخارج هو المعتبر فى الخبر ان لوجد فى الذهن

اوفى الخارج امر ينسب اليه تلك النسبة التى هى بولة بالمطابقة

او اللامطابقة ومعنى المطابقة ههنا ان يصح الحكاية عنه بها وذلك

بان يكون ذلك الامر بحسب هذا النحو من الوجود مبدا لانتزاع تلك

النسبة وهذا لا يقتضى وجود تلك النسبة فى الخارج اصلا وتبيانا

لهذا زيادة تفصيل لثبت ثبوته اي ثبوت ب الذى هو

الموضوع قوله والا لانتفى اي ثبوت ب وبانتفاء ثبوت ب

ينتفى آ عن ب بحكم المقدمة الثانية وفيه نظر اذ لا يلزم من انتفاء

ثبوت ب انتفاء ب حتى يلزم انتفاء آ عنه لجواز ان يكون الثبوت

امرا غير ثابت فى نفسه ثابتا لغيره وهو ب كافى الوجود وغيره من

المحمولات العقلية التى هى غير موجودة فى انفسها والجواب ان المراد

بثبوت ثبوت ب بثوت ثبوته ولا شك ان انتفاء ثبوت ثبوت

ب بهذا المعنى مستلزم لانتفاء ب ضرورة انه اذا انتفى ثبوت

الثبوت عن ب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت

ثبوت الثبوت له بناء على مقدمة الاولى وتوضيحه انه لو ثبت

آ لب لكان ب ثابتا بحكم المقدمة الثانيه وذلك يستلزم ثبوت

ثبوت ب اى له لا فى نفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ذلك

بحكم المقدمة الاولى وذلك بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت

موضوع هذه القضية الذى هو الثبوت ليكون الثبوت ثابتا

فى نفسه ثم لا معنى لذلك الا ثبوت الثبوت الثانى للثبوت الاول

بحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون ثبوت الثانى ثابتا بحكم المقدمة

الثانية وهكذا فظهر ان التسلسل فى الثبوتات الثابتة فى انفسها

بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات لما هو سابق عليه مثلا فى المرتبة

الاولى ثبوت ب فى نفسه ثابت لانه ثابت لغيره وهو ب ثم

ثبوت ذلك الثبوت فى نفسه ثابت لانه ثابت لغيره وهو ثبوت

ب فاندفع الشك فظهر مقصوده وعلم منه انه يمكن ان يراد من

اول الامر بثبوت ثبوت ب فى نفسه اذ لو انتفى ثبوت ب

فى نفسه لم يكن ثبوت ب ثابتا لب بناء على ان صدق الايجاب

يستدعى ثبوت الموضوع فى نفسه واذا لم يكن ثابتا لب لم يكن ب

ثابتا اذ لا معنى لكونه ثابتا الا ثبوت الثبوت له بحكم المقدمة الثانية

وذلك حكم الى قوله على تقدير علم قوة مدركة قد مر الجواب عنه

وان قيل يلزم التسلسل فى التصور الذهنية فله ان يقول بانها

حاصلة فى بعض المدارك العالية بطريق الاجمال ولا تخلص

الا بالتثبيت آه اقول وح يشكل اثبات الوجود الذهنى مع انا

نعلم قطعا ان للموضوع اتصافا بمبداء المحمول فى المشتقات

باحد الوجهين سواء كان لقيامه به او بكونه منتزعا عنه فلا

لذلك الاتصاف من نحو ثبوت لا يكون فى الكواذب او الصوادق

قوله وتمام القول فيه اي تمام القول في بيان ان هذا النحو الآخر من الثبوت في اي طرف يقتضي بسطا في تحقيق نفس الامر لان ماذكره الشارح ههنا في تحقيق نفس الامر من انه عبارة عن النسبة الخارجية او العقل الفعال او النسبة التي هي مقتضى الضرورة والبرهان غير تمام وسيتحقق المحشي ان هذا النحو الآخر من الثبوت ايضا في الذهن لكنه ليس بمحض تعرفه وتعمله بل له منشأ انتزاع مع قطع النظر عن خصوص في الذهن كما سيأتي بالتفصيل جلال

والكواذب يشتركان في اصل الثبوت الذهني فلابد للصوادق من ثبوت آخر وحيث لايكون في الخارج اصلا فلابد من نحو آخر من الثبوت وتمام القول فيه يقتضي بسطا في تحقق نفس الامر فان ما ذكروه غير تام كما لايخفى اوبما قيل أقول على الوجهين لايتحقق النسبة الخارجية التي هي ايضا انها معتبرة في الخبر لابنفسها ولاينتزع تلك النسبة منه اللهم الا ان يرجع الى ما نقله عن بعض المحققين ثم لايخفى ان ثبوت شيء لاخر على اي وجه فرض بل انتساب شيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الامر فان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق محال فليكن ما صدق عليه الموضوع محمولا يستلزم وجوده كيف لا والمعدوم المطلق ليس هو هو ولا شيئا ما بالضرورة فلايجدي شيء من الوجهين نفعا نعم لو نوقش في تقدم هذا الثبوت على ما صدق عليه المحمول عليه او ثبوته له لم يبعد لكن لاتعلق له بهذا العرف وهو التخلص عن الاشكال الذي استصعبه ثم في عبارته شيء لان في كل من الوجهين التزاما بفساد احد المقدمتين فيها تخلص عن الايراد المذكور الذي محصله القدح في صحة المقدمتين باستلزامها بفساد الاول بل فيهما تسليم لذلك الايراد فليحمل كلامه على انه لا تخلص عن لزوم التسلسل في الامور العينية الابذلك وح يكون من تتمة السؤال فليتامل وعلى اعتبار الوجود الذهني قد علمت ان الوجود الذهني لازم من هذا المعنى ايضا

تأثير القدرة في شيء اذ لاتأثير في الذات عند غيرهم ايضا فان المؤثر لم يجعل الذات واما عند الجميع اذ لامعنى لتوسيط الجعل بين الشيء ونفسه وكذا باقي المقدمات مشتركة فلا وجه للتخصيص بهم وحاصل ما ذكره من الجواب منع اشتراك الاحتمال الثالث فان الاتصاف وان لم يكن موجودا في الخارج عند الوتر لكنه لما كان الوجود في نفس الامر عند المعتزلة منحصرا في الوجود في الخارج يلزم عليهم ان لايكون الاتصاف موجودا في نفس الامر ايضا فيكون لاشيئا محضا لاتميز له اصلا فلايمكن ان يصير متعلق التاثير ايضا واما عند غيرهم فالاتصاف وان لم يكن موجودا في الخارج لكنه موجود في نفس الامر فيمكن تعلق التاثير به فظهر الفرق بين الفريقين في هذا الشق هذا قال الاستاد مد ظله في كل من السؤال والجواب بحث اما في السؤال فمن وجهين الاول نفي التاثير في الذات ليس بمعنى نفي الجعل المركب حتى يكون مشتركا بين المعتزلة وغيرهم اعني جعل الفاعل الذات ذاتا بل بمعنى نفي الجعل البسيط اعني عدم جعل الذات واختراعه وهذا النفي يختص بالمعتزلة بناء على لزوم ازلية الذات عليهم

يعني ان القدرة ثابتة فان قلت هذا الاشكال مشتركة الورود بين المعتزلة وغيرهم اذ لاتاثير في الذات ولا وجود للاتصاف عند غيرهم ايضا فلا وجه للتخصيص بهم اذ لهم ان يقولوا هذا بعينه وارد عليكم فما هو جوابكم فهو جوابنا قلت الاتصاف ممتنع الوجود في الخارج ومذهبهم ان الممتنع نفي محض لاثبوت له اصلا فلايتعلق به تاثير الفاعل اذ التعلق يستدعي نحوا من الوجود واما عند غيرهم فهو وان كان ممتنع الوجود في الخارج فله وجود في نفس الامر فيمكن تعلق الاثر به فظهر ان مراد المصدرة من قوله وانتفاء الاتصاف ما يقابل الثبوت كما هو اصطلاح المعتزلة وعلى هذا يحتاج المعتزلة قايلين في الجواب الى ان يقولوا ان الممتنع نفي محض بمعنى انه لاثبوت له في نفسه ولكن قد يكون له ثبوت لغيره وانت تعلم ما فيه بان دليلهم يقتضي كون ما هو ثابت لغيره ثابتا في نفسه فتامل قلنا تاثير القدرة اقول الماهية متصفة في الذهن بالوجود في الخارج فالخارج ظرف للوجود لا للاتصاف كما حققه افضل المحققين في حاشية التجريد وغيرها فلا ورود لهذا السؤال واما جواب الشارح فيقتضي بظاهره ان لايكون التاثير في نفس الاتصاف بالوجود بل من حيثية اخرى فيكون الاثر الصادر عن الفاعل انتقل الكلام الى تلك الحيثية فان الاتصاف بها ليس في الخارج والا لكان متاخرا عن الوجود فيكون في الذهن لامحالة يلغو ذكر اثبات

٢٩

القدرة الخ اقول يمكن ان يق ذكر اثبات القدرة للتسجيل على الزام

الخصم فانه اصرح واظهر من خلاف قاعدتهم بل يكفي ان يقال

اقول لانه كما ينفي تاثير القادر ينفي تاثير الموجب ايضا بخلاف تقريرك

فان ازلية الذات انما ينافي تاثير القادر لا تاثير الموجب يجوز ان يكون

ازليا بالاتفاق وفيه نظر لان الحوادث اثر المختار ايضا يمكن ان يكون قديما

قال الاستاد مد ظله كون هذا حقا عند التحقيق

بان يكون ارادة مستمرة متعلقة بمقدور ازلي مستمر ويكون تقديم

القدرة والارادة عليه تقدما ذاتيا لا زمانيا اللهم الا ان يق هذا الزامي

لهم لانهم لا يجوزون تاثير القدرة في الازلي ويمكن الاعتذار بانه لما

كان هذا دعوى الضرورية كانه قال بعد الاستدلال عليه هذا مع

استغنائه عن الدليل لبداهته وفي بعض النسخ لما كان هذه دعوى

ضرورية وحاصله انه لما كان هذه المقدمة ضرورية وما سبق من

المقدمات الزامية غير الاسلوب بينهما على ذلك التفاوت

ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سياتي انت تعلم ان الثبوتي ههنا

على ما مر لعسره ما ليس السلب داخلا في مفهومه وانما يخرج عنه

السالبة المحمولة فقط على زعمهم دون المعدولة لاعتبارية الامكان

لا يقدح في ثبوتيته بهذا المعنى فلا يصلح المذكور في معرض السند السلبية

فالاولى ان يق الامكان اعتباري اي ثبوته للموصوف بحسب

الذهن فلا يلزم منه الا ثبوت الموصوف فيه وعرفوها بانها

صفة لموجود ولا معدومة ليس لقولهم لموجود فايدة احترازية

قيل عليه لو كان عروض الامكان للمهية بحسب خصوص الوجود الذهني كما هو شان المعقولات الثانية لم يكن الامكان من لوازم المهية فانها تعرض المهية من غير مدخلية خصوص احد الوجودين قال الاستاد جوابه ان المراد بقولنا بحسب الذهن ان يكون الذهن ظرف الاتصاف بالامكان الخارجي كالنار الماهية متصفة في الذهن بالوجود الخارجي لا ان يكون خصوص الوجود الذهني منشا الاتصاف والعروض كما هو شان المعقولات الثانية

قوله لان صفات المعدوم معدومة قال بعض الافاضل مراده انه ظاهر ان الشيء اذا لم يكن صفة للموجود كان صفة للمعدوم وهو مبني على نفي الواسطة ولم يثبت بعد واعترض عليه بان الاحتمال الثاني هو ان يكون صفة للحال وتلك الصفة ان كانت حالا ايضا فلا وجه للاحتراز عنها وان كان موجودا او معدوما فقد خرج بقوله لا موجودة ولا معدومة فثبت انه ليس لقوله لموجود فايدة احترازية اصلا واجاب الاستاد مد ظله بان غرض بعض الافاضل بيان المحشي فاصر بل ينبغي ان يتعرض لصفة الحال ايضا فان الاقتصار على ما ذكره توهم نفي الواسطة ولم يثبت بعد وليس غرضه ان له فايدة احترازية عن صفات الاحوال وهو ظاهر عن عبارته جدا فالرد عليه بحصول الجواب ان هذا الترديد الخ قال الاستاد مد ظله هذا الجواب غير موجه لانه اذا لم يعقل ولم يتصور كون الوجود موجودا او كونه معدوما وكذا كونه لا موجودا او كذا كونه لا معدوما فيكون هو في الواقع شيئا اخر غير هذه فثبت واسطة اخرى بين الموجود والمعدوم فهذا الجواب زاد في الطنبور نغمة وليت شعري اي شيء هو في الواقع ثم اعلم ان المحشي قال في نقد المحصل انه لا نزاع في المعنى بين مثبتي الحال والنافين لها لانهم اصطلحوا على ان الموجود والمعدوم من جملة الذوات فارادوا بالموجود الذات الموجودة وبالمعدوم الذات المعدومة وارادوا بالذات المستقل

لا يحصل بدونه لان صفات المعدوم معدومة عندهم فيخرج بقولهم بالمفهومية فالنسبة والاضافات والوجود عند من لا يجوز تعقله بدون تعقل معروضها لا يوصف

ولا معدومة بل ما ذكره للكشف والتبيين لانا لا نسلم ان قولنا

على اصطلاحهم بالوجود والعدم فيمكن ان يكون قول المصنف والوجود لا يرد عليه القسمة توجيها لكلامهم

الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لقائل ان يقول اذا كان

بل الوجود مثلا لما لم يكن من الذوات لم يرد عليه القسمة على اصطلاحهم فتامله جلال

معنى الموجود ذا الوجود كما اعترف به فقولنا الوجود موجود متضمن

ثبوت الوجود لنفسه اشتقاقا فالاولى ان يق مفهوم الموجود يحمل بعض

انما قال فالاولى لانه يمكن ان يكون

العقل بتحليله الى ذلك المعنى في بعض الصور فلا نسلم انه يلزم صحة

التحليل في جميع الصور حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت الشيء لنفسه

قلنا انما يمنع اتصاف الشيء بنقيضه هو هذا ايضا غير ممتنع

اقول

على الطلاقه فان مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والعجب انه قال قبيل

هذا ان الجزئي او التشخص او اللامفهوم الى غير ذلك لا يصدق على

انفسها واذا لم يصدق على انفسها صدق نقايضها عليها مثلا الجزئي

لا جزئي واللامفهوم مفهوم والحق ان الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين

لا اتصاف الشيء بنقيضه فتامل فان كل صفة اقول ما ذكره

اتصاف الشيء بما يتصف بنقيضه اشتقاقا لا يلزم منه اتصافه

بنقيضه كذلك ولو لزم من الاتصاف بما لا يتصف بالنقيض يلزم

كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه بالشكل وغيره مما ليس حركة

فالصواب ان يق هل هو واقع بان السواد مثلا ليس باسود والعلم

ليس بعالم والحركة ليس بمتحرك الى غير ذلك ونفصله ان المقصود

من اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا ان يكون دفعه بالمعنى المصدري

فيه لان يكون لا متحركا لما كان عبارة عن اثبات الاشتقاقي كما مر فيلزم المشتق من ذلك الشيء في حق الموصوف فكان الاتصاف الاشتقاقي بسلب المشتق عبارة عن سلب المشتق عنه فيلزم كون الجسم ليس متحركا الا ليس كذلك هذا جلال

ع حاصله ان منع لزوم قيام العرض بالعرض منع لا يضر لان لزوم مطلق القيام كاف لنا لان دليلهم لو تم لدل على ان مطلق قيام الصفة بالصفة بط لان جميع تلك الصفات قائمة بالموصوف وتابع له فقيام احدهما بالاخر دون العكس ترجيح بلا مرجح واحتمال وجود مرجح مشترك كما في قيام السرعة بالحركة دون العكس لان هناك مرجح وهو ان السرعة نعت للحركة دون العكس حين حركة سريعة ولا يق سرعة متحركة جلال ثاني

نحو لا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما فانه يتصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظاهر ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل بل هو اتصاف الجسم اشتقاقا بما سلب عنه الجسم و الخصم لا بد على استحالة مثل ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف فيلزم على تقدمه مدعاه ايضا وهو كون الوجود لا موجودا ولا معدوما ضرورة ان سلب الوجود والعدم وصف للوجود مغاير له فتامل ولا تغبط فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم اقول يمكن ان يق قيام العرض بالحال او بالعكس بل الصفة بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض بالعرض لجريان دليلهم فيه لا يق انهم مصرحون بوجوب قيام اجزاء المهية الحقيقية بعضها ببعض وبذلك يبطل كونهما موجودين فلا بد عندهم على تقدير كونهما حالين من قيام احدهما بالاخر فهم لا يسمون امتناع قيام الصفة مطلقا فيمكنهم ايضا منع استحالة قيام العرض بالحال او بالعكس فلا يتم النقض واما جريان دليل امتناع قيام العرض بالعرض قيام الصفة بالصفة مطلقا فلو تم لكان نقضا لذلك الدليل فانهم معترفون لقيام الحال بالحال مع جريان ذلك فيه لانا نقول انما اوجبوه قيام اجزاء المهية بعضها ببعض على تقدير وجود تلك الاجزاء لا مطلقا ولذلك صرحوا بان الحالين اللتين هما اجزاء السواد الموجود قائمان بما قام به السواد ولم يجعلوا احدهما قائما بالاخر بل لا يمكنهم ذلك الا بالتكلف

ع قوله فالاظهر آه قال في الحاشية انما قال فالاظهر لانه يمكن حمل كلام الشـ عليه وبيان الحمل ان يق معنى كلام الشـ فلا يلزم قيام العرض بالعرض انه لما لم يلزم قيام احدهما بالاخر اصلا بناء على ان ذلك على تقدير وجود الاجزاء فلا يلزم فلا يلزم المحذور الذي ذكره المعترض من قيام العرض بالعرض كما لا يلزم قيام غيره ايضا جلال ثاني

لان ما يقوم بالاخر منهما لا يكون حالا اذ الحال صفة قائمة بموجود فيم ماجوزوا قيام الحال بالحال بقي ان يق ربما يمنعوا امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا وان جرى فيه دليل امتناع العرض بالعرض لكن ذلك لا يضر لانه مكابرة فالاظهر في جواب النقض ان يق على تقدير كون احدهما حالا لا يلزم قيام احدهما بالاخر فان ذلك على تقدير وجود الاجزاء فلا يلزم قيام الصفة بالصفة اصلا فان الحال لما كان واسطة آه اقول لا يخفى انه على تقدير تركبه من المعدوم يكون معدوما لا يجاوز عن حد العدم ضرورة ان انتفاء الكل بانتفاء جزء من اجلى البديهيات واما تجويزهم كون الحال مقوما للموجود فلانهم يثبتون الثبوت العيني بازاء الوجود الذهني فتركب الموجود عندهم من الاحوال في الثبوت بمنزلة تركبه الذهني من الامور الذهنية ولا شناعة فيه فان التركيب الثبوتي يستلزم ثبوت الاجزاء لا وجودها كما ان الذهن يستلزم وجود الاجزاء في الذهن لا في الخارج واما تجويز تقوم الحال بالمعدوم فيستلزم انكار عدم الكل عند عدم الجزء وهو في غاية الشناعة فالهم ان يلتزموا تلك المكابرة الفاحشة فان قيل على ما ذكرتم لا يتم ابطال تركب السواد من المعدوم لان المعدوم ثابت عندهم فتجويز تركيب الموجود منه في الثبوت على ما قررتم لا يق المعدوم عندهم هو الذات والسواد صفة فلعلهم لا يجوزون تركيب الصفة من الذات لئلا يلزم كون العارض غير عارض بتمامه لانا نقول

قوله واضدادها هو مجرور معطوف على الصفات وذلك كالواحد مثلا لان العدد مركب منه وسبع من التركيب صفات مثل انه تام او ناقص او مساو وكذلك الاصم والناطق الى غير ذلك من الصفات مع ان الواحد خال من تلك الصفات المتضادة جلال الدين

المراد بالذات منها ما يستقل بالمفهومية كما صرح به المحقق الشريف
فيدخل فيه السواد كما صرح به الشارح الاصفهاني قلنا العلهم
تخيلوا ان الحال لكونها عارية عن صفتي الوجود والعدم يصلح ان يصير
بغير المركب منها متصفا باحد الوصفين كما في الاجزاء العارية
عن الصفات التي تتبع التركيب واضدادها بخلاف المعدوم
فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركيب الموجود والحال منه لسراية
عدم الجزء الى الكل وهذا كما ان الاجزاء الشفافة قد يصير بالتركيب
ابيض كالثلج مثلا ولا يجوز ان يصير الاسود جزء الابيض والشفاف
او كالجواهر الفردة الخالية عن المقدار الكبير والصغير يصير جزءا
للصغير والكبير والمتقدر بمقدار معين لا يصير جزءا للاصغر
ولا الكل الى غير ذلك من الخيالات والاوهام وليس الغرض تصحيح
مذهبهم بل ان نسبة هذا الامر الشنيع الى جماعة من العقلاء مع عدم
تصريحهم به وعدم استلزام تصريحاتهم اياه مستبعد جدا فان
قلت لا شناعة في القول بتركب الحال من المعدوم بحسب الثبوت
كما في تركب الموجود من الحال بحسبه قلنا ليس مبنى كلام الشارح
على ان هذا التركيب بحسب الثبوت وعلى الفرق بينه وبين
التركيب بحسب الوجود ولم يتفطن لذلك اصلا بل بناء
كلامه على ان الحال قد جاوز المعدوم ولم يبلغ حد الوجود ويجعل
ان المركب من الموجود والمعدوم يخرجه عن حد العدم فيرد عليه

الاسود بمنزلة المعدوم والابيض بمنزلة الموجود والشفاف بمنزلة الحال منه

ان يكون المركب من المعدوم غير متجاوز حد العدم ومن ثم قال ولذلك
جوز ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوز ان يكون المعدوم
مقوما له اذ لا يخفى انه لو كان بناء كلامه على الفرق بين التركيبين لم
يتمش الفرق بين تقديم الحال للموجود وبين تقديم المعدوم له فحاصل
كلام الشارح ان الواسطة يجوز تقومها بالمعدوم لكونها لم يبلغ حد الوجود
وان جاوز العدم ولا يخرجها تقومها بالمعدوم مطلقا عن كونها واسطة
وحاصل المناقشة ان هذا يخرجه عن كونه واسطة فان قيل ان
هذا التركيب بحسب الثبوت فلا يخرجه عن كونه واسطة ظهر
انهدام كلامه اذ ح لا فرق بين تقوم الموجود بالحال وتقومه
بالمعدوم بل على هذا يكون مدار الفرق على ما ذكرنا من التخيل و
نظايره فتامل اي غير مضاف آه اقول العدم المطلق بهذا
المعنى صالح في نفسه للاضافة الى الوجود وغيره من المفهومات
ولو بحسب المفهوم فلا يكون مقابلا للوجود اصلا وقد تفطن الشارح
بمثل ذلك وتكلف في دفعه في ذيل هذا البحث ونتكلم عليه هناك
ان شاء الله تعالى بل البديهة تشهد بخلافه اقول ما ذكره
في الوجود اظهر منه في العدم ثم ههنا مقامين احدهما ان السلب
لا يمكن تصوره غير مقيد بشيء والثاني انه لا يمكن تصوره الا
مضافا الى الوجود بخصوصه والثاني اخفى من الاول كما لا يخفى
اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود آه

قوله ويشبه ان يكون العدم آه هذا تحقيق للمقام ومحاكمة بين الشارح والسيد بان ماذكر الشارح في تفسير العدم المطلق حسن بالنظر الى اصل وضعه وماذكره السيد فيه حسن بالنظر الى معنى المراد بهنا من العدم المطلق واما تصحيح اطلاقه فقد مر بيانه جلال آغا

[illegible]

تقيده في نفسه بالوجود لا ينافي كونه سلبا مطلقا كما في العمى المطلق

ونظايره ويشبه ان يكون العدم في اصل وضعه مطلق الرفع لكن

اشتهر في دفع الوجود والمراد بهنا هذا المعنى بقرينة المقابلة

واما ثانيا اقول هب ان الرفع مطلقا يمكن تصوره بدون الوجود

لكن هذا المعنى ليس مقابلا للوجود بل المقابل له هو سلب الوجود

وذلك لا يمكن تصوره بدون الوجود قلنا المراد آه الظاهر

ان المراد بقوله عدم ملكة عدم غير مضاف الى مهية من المهيات

كما ان اطلاق الوجود كذلك وهو لا ينافي كون المراد بالعدم هٰهنا

دفع الوجود كيف والعدم هٰهنا دفع الوجود كيف والعدم الذي

هو غير مضاف اصلا لا يقابل الوجود قطعا كما علمت وتوجيه

السؤال فانه غلط ناش من اطلاق لفظ العدم المطلق تارة على

دفع الوجود المطلق وتارة على ما يصدق على دفع الوجود بعينه

فالظاهر انه تقابل العدم والملكة آه اقول بل الظاهر انه تقابل

الايجاب والسلب فان معنى العدم دفع الوجود من غير اعتبار

امر اخر معه قوله لا شك ان جميع المهيات قابل للوجود اذ المراد

به ما هو اعم من الخارجي قلنا ذلك لا يقتضي كون العدم عدم

الملكة لان تلك القابلية غير معتبرة في مفهوم العدم اصلا و

ليس معنا قولنا ب معدوم انه مسلوب عنه الوجود وقابل

له بل معناه دفع الوجود عنه مع قطع النظر عن قبوله له وهي

رفع وجود ما وذلك بناء على ما قالوا من ان العدم اذا اطلق فمعناه رفع وجود ما وبالجملة معنى العدم رفع الوجود عنه بغير ان يعتبر عنه مطلقا اي لوحظ فيه رفع الوجود المطلق فقط او مقيسا الى غيره بان لوحظ فيه رفع وجود المهية جلال آغا

والعرضي في هذا البحث بيان ان ورود النقض المذكور بقوله ولو اقتضى آه بحاله غير مندفع وقوله ومنه ظهر بطلان آه بحث آخر والزام محذور آخر اما بيان البحث الاول فنقول سيتحقق المصـ ان تقابل السلب والايجاب انما يكون في الحقيقة بين الضدين اي عقد السلب والايجاب يعني هذا التقابل لا يكون الا بين القضايا فتقابل الايجاب والسلب بين الوجود المطلق والعدم المطلق انما هو في الحقيقة بين قولنا زيد موجود مطلق زيد معدوم مطلق فالاول عقد الايجاب والثاني عقد السلب وعلى ما ذكره الشارح يلزم ان يكون التقابل بين هذين القضيتين تقابل العدم والملكة اذ يصدق على كل من الوجود المطلق والعدم المطلق المذكورين في القضيتين المذكورين انهما قد نسبا اي كانا الوجود زيد وهو موضوع القضيتين المذكورين اعني زيد مع انه لم يقل به احد فيتم النقض المذكور فان قلت الوجود والعدم اذا انتسبا الى الموضوع وهو زيد في المثالين المذكورين فقد خرجا عن اطلاقهما فلم يلزم تقابل العدم والملكة بين المطلقين فلم يتم النقض المذكور فالوجه ان يجعل قوله قلت ما لم يعتبر الى قوله فان قلت هذا يعني كتابا واحدا حاصله انه وان اندفع النقض عن الشارح بالجواب المذكور بقوله فان قلت العدم المطلق آه لكنه يرد عليه بناء على ما سيحققه المصـ بحث آخر وهو بطلان ما ذكره من كون التقابل بين المطلقين بالمعنى الذي قرر تقابل السلب والايجاب قلت لا شك انا اذا قلنا زيد موجود فمحمول تلك القضية لم يخرج عن اطلاقه لان الموضوع ليس قيد المحمول وانتسابه الى الموضوع ليس معتبرا فيه مقيدا له والواضح لنا ان يقول زيد موجود مطلق اي موجود بوجود مطلق نعم اذا اضيف الوجود الى سريان

معتبرة في مفهوم عدم الملكة الا ترى انه لا يصدق الاعمى على الجدار

ولو اقتضى ذلك كون العدم المقيد عدم الملكة لاقتضى كون العدم

المطلق ايضا كذلك فان قلت العدم المطلق غير منسوب الى شيء

اصلا كما صرح به فلا يصدق عليه انه منسوب الى موضوع قابل

الوجود بخلاف المقيد على ما اعتبره فانه مقيس الى ماهية ما هو

قابل للوجود فظهر الفرق قلت ما لم يعتبر قياس الوجود والعدم

الى موضوع ما لم يتحقق بينهما تقابل السلب والايجاب فان ذلك

التقابل بين العقدين في الحقيقة كما حقق في موضعه ومنه ظهر

بطلان ما ذكره من كون التقابل بين المطلقين بالمعنى الذي قررنا

تقابل السلب والايجاب فان قلت هذا على ما يحققه من ان

التقابل السلب والايجاب يتحقق في المفردات وانه لا يجب

رجوعه الى العقد قلت قد يتحقق تقابل العدم والملكة ايضا في المفردات

فان مفهوم العمى اذا اعتبر في نفسه من غير مقايسة الى شيء آخر

فلا شك انه لا يجتمع مع البصر في موضع واحد في زمان واحد

[illegible]

قوله ويشبه ان يكون العدم آه هذا تحقيق للمقام ومحاكمة بين الشارح والسيد بان ماذكر الشارح في تفسير العدم المطلق حسن بالنظر الى اصل وضعه وماذكره السيد فيه حسن بالنظر الى معنى المراد ههنا من العدم المطلق واما تصحيح الطلاقة فقد مر بيانه جلال ٢٧

تقييده في نفسه بالوجود لاينافي كونه سلبا مطلقا كما في العمى المطلق

ونظايره ويشبه ان يكون العدم في اصل وضعه مطلق الرفع لكن

اشتهر في دفع الوجود والمراد بهنا هذا المعنى بقرينة المقابلة

واما ثانيا اقول هب ان الرفع مطلقا يمكن تصوره بدون الوجود

لكن هذا المعنى ليس مقابلا للوجود بل المقابل له هو سلب الوجود

وذلك لايمكن تصوره بدون الوجود قلنا المراد آه الظاهر

ان المراد بقوله عدم ملكة عدم غير مضاف الى مهية من المهيات

كما ان اطلاق الوجود كذلك وهو لاينافي كون المراد بالعدم ههنا

دفع الوجود كيف والعدم ههنا دفع الوجود كيف والعدم الذي

هو غير مضاف اصلا لايقابل الوجود قطعا كما علمت وتحقيق دفع

السؤال فانه غلط ناش من اطلاق لفظ العدم المطلق تارة على

دفع الوجود المطلق وتارة على ما يصدق على دفع الوجود بعينه

فالظاهر انه تقابل العدم والملكة آه اقول بل الظاهر انه تقابل

... غير اعتبار

معتبرة في مفهوم عدم الملكة الا يرى انه لايصدق الاعمى على الجدار

ولو اقتضى ذلك كون العدم المقيد عدم الملكة لاقتضى ذلك كون العدم

المطلق ايضا كذلك فان قلت العدم المطلق غير منسوب الى شيء

اصلا كما صرح به فلا يصدق عليه انه منسوب الى موضوع قابل

للوجود بخلاف المقيد على ما اعتبره فانه مقيس الى ماهية ما وهو

قابل للوجود فظهر الفرق قلت مالم يعتبر قياس الوجود والعدم

الى موضوع مالم يتحقق بينهما تقابل السلب والايجاب فان ذلك

التقابل بين العقدين في الحقيقة كما حقق في موضعه ومنه ظهر

بطلان ما ذكره من كون التقابل بين المطلقين بالمعنى الذي قررنا

تقابل السلب والايجاب فان قلت هذا على ما سيحققه من ان

التقابل السلب والايجاب يتحقق في المفردات وانه لايجب

رجوعه الى العقد قلت قد يتحقق تقابل العدم والملكة ايضا في المفردات

فان مفهوم العمى اذا اعتبر في نفسه من غير مقايسة الى شيء آخر

فلا شك انه لايجتمع مع البصر في موضع واحد في زمان واحد

في زمان واحد فلا بد ان يد خلا في العدم والملكة والا لم ينحصر

التقابل التقابل في الاربعة وح فلا يكون الفرق بين الايجاب

والسلب والعدم والملكة الا باعتبار الاستعداد في العدم دون

السلب فان معنى العمى سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة

كما يعلم من الشفاء بخلاف سلب البصر فان معناه غير مقيد بوجوده

ما ذكر بل ما ذكره من كون التقابل بين المطلقين الغير المنسوبين الى شيء تقابل السلب والايجاب دون العدم والملكة مبني على ما سيحققه من ان تقابل السلب والايجاب يتحقق في المفردات ولا يجب رجوعه الى العقد جلال استرابادي

قوله لزم كون جميع الاعدام عدم الملكة اى سواء كانت اعداما مطلقة او خاصة وقوله ذلك بمثل ما ذكره من ان العقل اذا نسب آه وحديث كون الانتساب منافيا للاطلاق قد مر الكلام فيه وعليه جلال ثانى

الممتنع كما لا يخفى اللهم الا ان يتى هذا المثال المخصوص بالوجود الخارجى او الذهنى ونفى الممتنع بالنظر الى هذه المسادة فقط فتدبر ولعله لتلك الامور غير هذه النسخة الاولى والانصاف ان كلام هذا الحبر الامام مختلط فى هذا المقام وقد سمعت بعض تلامذته انه كتب الحاشية حين مدارسة الشرح كانه تنبيه لبعض ما فيه فرام ترقيمه وتتميمه ولعمرى ما زاد بذلك الا تكثير السواد كما لا يخفى على من امعن النظر واجاد اولا يكون العارض بتمامه عارضا فيه يجب لانه ان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فذلك منقوض بالكثرة ما بها عارضة للمجموع مع ان الوحدة التى هى جزءها ليست عارضة له بتمامه بل لجزئه وان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه قلنا ان يلتزم كون الموجود عارضا لجزئه وجزءه لجزئه وهلم جرا ويمكن الجواب باختيار الشق الثانى ولا بد من الانتهاء الى جزء لا يكون له جزء فيلزم منه اما عروض الشيء لنفسه او عدم كون اجزاء العارض عارضة لا للمعروض ولا لجزئه وانت تعلم ان ذلك الانتهاء انما يتم فى الاجزاء الخارجية واما الذهنية فللمناقشة فيه مجال واسع واعترض عليه لا اتجاه لهذا الاعتراض على ما قررناه من ان المراد من الوجود وغيره من الامور العامة المشتقات الا اذا اريد به الموجود

فيه نظر

بالقوة ولا يكون الفرق بان العدم والملكة انما يتحقق فى القضية موضوعها قابل للامر الوجودى بخلاف السلب والايجاب كيف وذلك يقتضى ان لا يكون لبعض المفهومات كالامور الشاملة سلب باعتبار العقد لكون جميع المفهومات قابلة لها ولما عداها سلب باعتباره فى نفسه وباعتبار العقد عليهما ثم لا يخفى ان المعتبر فى السلب والعدم كون مفهومهما دفع الامر الوجودى لا صدق دفعه عليه على تقدير تسليم ذلك الصدق فاندفع ما ذكره فى الحاشية الطويلة التى كتبها التأييد ما مهده فى هذا البحث اذ لا يخفى على ادنى مسكة ان المعتبر فى تقابل السلب والايجاب بل العدم والملكة ايضا كون مفهوم احدهما دفع مفهوم الاخر لا صدق دفع الاخر عليه وذلك مع انه بين بادنى توجه ظاهر من كلام القوم ايضا فى بحث التقابل وفى بعض النسخ بدل قوله ولا شك ان جميع المهيات هذه العبارة والظاهر ان العقل اذا نسب الوجود فانما ينسبه الى مهية الممتنع هذا وانت تعلم حاله مما ذكرناه بل لا محصل له لان العقل ينسب الوجود الى مهية الممتنع ويسلبه عنه ولو صح ذلك لزم كون جميع الاعدام عدم الملكة بمثل ما ذكره على الوجه المقيد على ما صوره هو الوجود المقيس الى الغير سواء اخذ مطلقا او خارجيا او ذهنيا فلا ابلاء انما ينسبه على مهية يقبله كمهية الممكن لا الى مهية

اوح لا يتصور السلب الا لما القابل وكذا عدم الاول

قد ظهر بذلك مما ذكرنا ان المستدل لم يدع اعمية الوجود من جميع المفهومات ولا حاجة له الى هذه الدعوى ايضا معرض المحشى انه لا يتوهم عاقل انه لا مفهوم اعم من الموجود الخارجي فانه لا يصدق على شيء من المعدومات الخارجية مع اندراجها تحت كثير من المفهومات كمفهوم العام والشيء والمعبر عنه والمفهوم الى غير ذلك ولا يخفى عليك انه قد يتوهم لا مفهوم اعم من هذا الشيء ويراد انه اعم من جميع المفهومات كما ذكرنا في قولهم لا اعلم منه في هذا البلد واما عكس ذلك بان يتوهم هذا اعم المفهومات ويراد انه لا مفهوم اعم منه

الخارجي وظاهر ان المستدل انما اراد الموجود المطلق اذ لا يتوهم عاقل ان الموجود الخارجي اعم من المفهومات بل ما استدل به الشارح ايضا من انه لا ينافي المعقولات بل يعرض لجميعها انما يتاتى في المطلق دون الخارجي فان قلت الممكن العام ونظايره اعم من الموجود المطلق لصدقهما على المعدوم المطلق من حيث هو معدوم وعدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية قلت بعد تسليم صدق المذكور المعتبر بحسب المشهور في الاعم المطلق صدقه على شيء لا يصدق عليه الاخص اصلا اذ لو صدق عليه الاخص ولو من حيثية اخرى لم يكن بينهما عموم وخصوص الا ترى ان النايم والمستيقظ متساويان مع استحالة تصادقهما من حيثية واحدة هكذا الممكن العام والموجود المطلق متساويان لان كل ما صدق عليه الممكن العام صدق عليه الموجود المطلق ولو باعتبار وبالعكس ولا يقدح في ذلك صدق الممكن العام على بعض المفهومات من حيثية لا يصدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية ويمكن دفع الاخير ايضا اقول فان قلت على تقدير التركيب الذهني ايضا يتوجه الزام تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان الجنس ليس عين النوع بل هو غيره فهو منطبق بنقيضه بمعنى انه لا هو وان كان احدهما محمولا على الاخر بالحمل المتعارف الذي هو ما له حمل احدهما على ما صدق عليه الاخر قلت الحيوان مثلا اذا اعتبر حمله على شيء فاما ان يعين به

انصلعيته هو كما في حمل الشيء على نفسه بعد التغاير الاعتباري كما يق الوجود هو المهية او ليس والوجود هو الوحدة او ليس واما ان نعني به صدقه عليه بمعنى ان ذلك الشيء فرد من افراده انما هو فرد لاحدهما فهو فرد للاخر وهذا هو الشايع المتعارف ويتحقق لذلك المفهوم النقيض بكل من الاعتبارين والجنس وان لم يصدق عليه النوع والفصل بالمعنى الاول لكن يصدق عليه بالمعنى الثاني فلا يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى والمعدوم وهو ما سلب عنه مفهوم الموجود بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى الاول كما لا يخفى فلا يجوز كونه جزءا عقليا لمفهوم الموجود وهذا وانت تعلم ان هذا وما سبق من الاستدلال على بساطة الوجود بانه لا مفهوم اعم منه انما يلايم اذا كان المراد بالوجود الموجود كما سبقناه لا يق مفهوم الموجود شيء ما ثبت له الوجود فكيف يكون بسيطا لانا نقول بعد تسليم ذلك ليس الكلام في المفهوم اللغوي بل في المعنى العرفي العام البديهي المعبر عنه بالفارسية هست وبودن وفي اللغات الاخر بمرادفاته وعلى الوجود القار آه اقول لا يخفى عليك بعد ما سبق في تحقيق التشكيك ان الوجود لا يقبل الشدة والضعف والزيادة والنقصان بل انما يقبل الاولوية وعدمها والتقدم والتاخر وقد صرح به في الفصل الثالث من المقالة السادسة من الهيات الشفا

قوله والوجوب والامكان جعا وان كانا متلازمين الا ان نفسهما ومفهومهما متغايران فالاستغناء عبارة عن عدم الاحتياج الى العلة والوجوب عبارة عن وجوب الوجود بمحض ملاحظة الذات وامتناع العدم بمجرد تلك الملاحظة وكذا الحاجة عبارة عن الافتقار الى العلة والامكان عن عدم امتناع العدم بمجرد ملاحظة الذات فالفرق للاشبه كيف وكل ما يكون منشاء عروضه وجود معروضه في العقل لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج اي لا بنفسه ولا لغيره واما الاضافات فهي موجودة في الخارج بانفسها عند بعض ولغيرها عند بعض الخ تبيع ان الاشياء متصف بها اتصافا خارجيا

بهذه العبارة ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان وهي ما لا تعقل الا اه اقول السيد قدس سره عرفها في حاشية المطالع بما يعرض المهية بحسب الوجود الذهني اعني ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه ثم قال ويسمى المعقولات ثانية لانها في المرتبة الثانية من التعقل الا ترى انه لا يمكن ان تعقل معنى الكلية مثلا الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضها له ولا شبهة في هذا التعريف لكن يتوجه المناقشة بان العوارض الذهنية لم لا يجوز ان ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها والامثلة الجزئية لا تفيد ويجاب بدعوى الحصر استقراء وقد فسرها في حاشية التجريد بما يعرض المعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه ثم قال وبالجملة فالمعتبر في المعقولات الثانية امران احدهما ان لا يكون معقولا في الدرجة الاولى بل يجب ان يعقل عارضه لمعقول اخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها فكل ما هو تعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اولى موجودا كان او معدوما وما مركبا كان او بسيطا وكذا كل ما لا تعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها في الخارج هذا كلامه ولا يخفى انه

قوله المراد بالمعقول الاول هو انه يكون اولى بالنسبة الى عارضه فالمراد بالمعقولات الثانية والوجود الذي

يستنبط من هذا الكلام تعريفات اخران سوى ما ذكره اولا احدهما ما يمكن ان تعقل الا عارضا لمعقول آخر في الذهن ولا يكون في الخارج ما يطابقه وذلك يستنبط من تفصيل الامرين وثانيهما ما لا تعقل الا عارضا لغيره وليس في الخارج ما يطابقه وذلك من قوله فكل ما تعقل الى اخر ما تعقل اما التعريف الاول فلا استدراك فيه اذ لم يصرح بان القيد الثاني قيد لاخراج الاضافات فلعله لاخراج لوازم المهية اذ يصدق عليها انها يعرض المعقولات الاولى في الذهن كما انها تعرضها في الخارج ودلالة العبارة على كون الوجود الذهني بخصوصه منشاء العروض تم واما التعريف الثاني وهو اول المستنبطين فالقيد الثاني لا يحتاج اليه لاخراج الاضافات التي عروضها بحسب الخارج فلا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضة لمعقول آخر في الذهن ولعله اورده للتبيين لا للاحتراز واما الثالث فظاهر ان قوله ما لا تعقل الا عارضا لغيره يتناول الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير للاحتراز عنها ثم قوله اذا قيل بتحققها في الخارج محمول على التمثيل اذ لو لم يوجد في الخارج وكان اتصاف المهية بها بحسب الوجود الخارجي لم يكن معقولات ثانية ايضا كما علم من تحقيقه هذا وعرفها في شرح المواقف بما يعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج ويمكن ان يجعل القيد الثاني للاحتراز عن لوازم

ولا يوجد في الخارج امر يطابقه في الاحاجة الى جعله على سبيل التمثيل فانهم متفقون على تحققها في الخارج بعد النقض العام فلا وجه لقوله اذا قيل الخ

الماهية كالسلف والمناقشة مجال واما التعريف الذى ذكره
الشارح فلما لم يقيد العروض فيه بكونه فى الذهن لا غير يشمل
بظاهره الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير لاخراجها اللهم
ان يتكلف باعتبار الحيثية حتى يكون المراد ما لا يعقل الا عارضا
لمعقول آخر من حيث هو معقول فيرجع الى ما فى شرح المواقف
وبالجملة لا استدراك فى ذكر هذا القيد وان فرض صحة
الاكتفاء عنه بالعناية وقد فصلنا الكلام ليحيط الناظر باطراف
المقام مناف لما سبق آه المنافاة مبنية على ما حمل الشارح
كلامه عليه لا على ما حمل السيد قدس سره فله ان يقول كفى
قرينة على ارادة ما وجهته به كلامه وللشارح ان يجيب بانه
خلاف الواقع فلا يصار الى الحمل عليه ما لم يصرح به كيف ولا
ظاهر فيما ذكرت وانت خبير بانه اذا اثبت لزوم المنافاة على
توجيه الشارح تعين الحمل على الوجه الاخير ليلائم الكلام ويبقى
النظر فى انه خلاف الواقع اولا او عما يؤول معناه اليه
اقول الاولى ان يقال الجزم بان الشيئية لا يمكن تعقلها مطلقا
والوجود يمكن تعقله مطلقا ينافى تجويز كونها عين الوجود
اذ فيما ذكره الشارح مناقشة ظاهرة فان كون مآل معناه الى
الوجود لا ينافى جواز تعقل احدهما مطلقا مع عدم جواز تعقل
الآخر كذلك لتغايرهما فى المفهوم سواء كانت

معقولات

معقولات اولى او ثوانى آه اقول اذا قيل بوجود الماهية من حيث
هى هى فى الخارج كما هو مذهب القدماء وافقهم المص كما سيجئ
تصريحه به فالحكم بان مفهوم الكلى ليس بموجود خارجى لا يعم
المعقولات الاول فان طبايع الاجناس والعقول والانواع فى
الماهيات الحقيقية موجودة فى الخارج على هذا التقدير واما المعقولات
الثانية فليست موجودة فى الخارج فان الموجودات الخارجية
بحسب وجودها فى الخارج غير متحدة معها اذ المعقولات الثانية
مسلوبة عنها بحسب هذا الوجود فليس وجودها فى الخارج وجود
تلك المعقولات وح يظهر وجه التفريع واما تخصيص الشيئية
بالتعرض له من بين ساير المعقولات الثانية مع اشتراكها فى
هذا الحكم فلعله لاجل ان بعض الناس قد توهم ان الشيئ المطلق
جنس للاجناس وقد صنف بعض الحكماء رسالة فى رد هذا
التوهم ونقل فى حواشى بعض الكتب ان بعضا توهم ان الشيئ
المطلق موجود فى الخارج وينضم اليه الخصوصيات فيحصل الاشياء
لا يمكن اجراؤه فى تمايز الاعدام اقول هذا القايل لم يفرع
الخلاف فى تمايز الاعدام على ذلك بل انما فرع الخلاف فى تمايز
المعدومات ومن جملتها الاعدام فلو اجرى منها القيل اذ لو كان
ذلك التمايز لكونها موجودة فى الذهن لم يكن تلك الاعدام
معدومات متمايزة لخروجها عن كونها معدومات والخص

انه لم يجعل الخلاف فی تمایز الاعدام خلافا مستقلا بل جعله من

جزئیات الخلاف فی تمایز المعدومات فلا یرد علیه ما ذکره

فی الحواشی حیث قال قد یعرض آه انما خصص بالمطلق

ولم یعمم لان العدم الخارجی معروض لنفسه دائما وفیه نظر

لان الدوام لا یقدح فی الحکم بثبوت المحمول لجمیع الافراد فی

بعض الاوقات غایة ما فی الباب ان یظهر فایدة لفظة قد

فی بعض الافراد وایضا یجوز ان یکون المعنی ان العدم قد یعرض

لنفسه وقد یعرض لغیره من المفهومات وح فالتعمیم ظ لان

العدم سواء کان مطلقا او ذهنیا او خارجیا قد یعرض لنفسه

وقد یعرض لغیره قد قوع بانه اذا عرض امر لامر اقول یلزم

علیه ان یکون کل جسم متحرک لا متحرکا ضرورة اتصافه بالشکل

هو فرد اللاحرکة بل ان یکون جمیع المهیات متصفة بنقایض

ما هی متصفة بها ویمکن الجواب بان الصادق علی الشکل

هو اللاحرکة بمعنی ما لیس بحرکة لا بمعنی سلب الحرکة فاللازم منه

اتصافه بما لیس بحرکة لا بسلب الحرکة ومعنی اللامتحرک هو الثانی

لا الاول واستبان من هذا ان ما ذکره الشارح فی بحث الوجود

من اتصاف الشیء بنقیضه لیس بممتنع بل هو واقع فان کل صفة

قایمة بشیء فرد من افراد نقیضه کالسواد القایم بالجسم فانه

لا جسم الی آخر ما قال لیس بملایم اذ الملایم هو اتصاف الشیء بما

بما صدق علیه نقیضه بالمعنی الثانی کما فی اتصاف الوجود بالعدم لا

بالمعنی الاول ولا شک ان اتصاف امر بما هو جزئی بمفهوم

تقتضی اتصاف ذلک الامر بذلک المفهوم قطعا وان کان عرضیا

لجزئیاته اقول قد صرح الشیخ فی منطق الشفا بمثل ما حققه الشارح

مع ظهوره فانه بعد ما نقل ان بعض مفسری کلام ارسطو قال انه لا یجب

کون المحمول علی العرض محمولا علی موضوع العرض ولا موجودا فی وجود العرضی

فی الموضوع وبعضهم قالوا ان کان المحمول ذاتیا للعرضی یکون موجودا

فی موضوعه وان کان عرضیا فلا قال واما نحن فنقول ان الاول یکون

یکون علی کل حال موجودا فی الثالث فان الشیء اذا کان فیه اللون الابیض

کان فیه جمیع الامور التی یقال علی اللون قولا کلیا ویوصف بها اللون

وصفا عاما والا لکان فی ذلک الشیء بیاض ولم یکن فیه لون وکان

ذلک البیاض لیس لونا فلم یکن حمل اللون علی البیاض کلیا بل ای شیء

وجدت فیه طبیعة عرض من الاعراض فیوجد فیه طبایع الامور

التی یوصف بها ذلک العرض وصفا کلیا ثم ان هذا العلة

المضاف الی العدم المطلق آه انت خبیر بان اختلاف الحیثیة التعلیلیة

لا یجدی ههنا بل یجب ان یختلف موضوع النوعیة والتقابل

اذ لا یجوز اجتماع المتقابلین بعلتین مختلفین والتحقیق ان العارض

للعدم هو حصة من العدم فیخصصه به تخصص العارض بالمعروض

وهذا المعنی لا یقابل العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم

فی وصفان متقابلان هما کونه نوعا من العدم
وکونه مقابلا له لکن اجتماع نوعی الوصفین
المتقابلین فی موضوع واحد هو العدم
المضاف فیه تشبیر فلا محذور جلال

والمقابل له هو علم العدم الذي تخصصه بالعدم سابق على العروض ويصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم علم العدم ومعروضه موجود فالمعنيان متغايران قطعا فان قلت معروض علم العدم ان لم يتصف بالعدم المطلق لزم ان يتحقق المقيد بدون المطلق وان اتصف به كان موجودا ومعدوما معا قلت هو متصف بالعدم المطلق بمعنى انه سلب عنه شيء والمعدوم بهذا المعنى لا يقابل الوجود وانما المقابل له المعدوم بمعنى ما سلب عنه الوجود فتامل وهذا غير حاسم لمادة الشبهة فانه اذا قيل ان علم العدم الذي تخصصه بالعدم سابق على العروض عدم مقيد بقيد فيكون نوعا منه ولا يجتمع مع العدم في موضوع واحد فيكون مقابلا له لم ينفع هذا الكلام بل الحق ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فالمنظور اليه في الاعتبار الاول هو كونه عدما مقيدا بقيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع يختلف بالاعتبار وهذا كما يقال في نظايره مثلا في معالجة الشخص نفسه انه من حيث انه معالج غيره من حيث انه مستعلج فان المؤثر هناك النفس من حيث ان له ملكة المعالجة والمتاثر هو من حيث انه قابل

العلاج

قوله قلت المراد آه وحاصل الجواب ان للمؤلفية معنيين احدهما كون الجسم مركبا في نفسه اي كونه ذا جزء في حد ذاته ومعناه بالفارسية كل بودن وهذا المفهوم مضايف لمفهوم قولنا جزء داشتن فان مفهوم الكل والجزئية متضايفان وثانيهما معناه بالفارسية بهم اورده شدن وترکیب یافتن از غیر وهذا المعنى مضايف للمؤلفية والمراد بالمؤلفية ههنا هو المعنى الاول وبهذا المؤلفية الاحتياج الى المؤلف وكل من هذين المعنيين صفتان للجسم لكنا نعلم بديهة ان الصفة الاولى علة للصفة الثانية ولذا قال بعضهم لزم المهيات المركبة مجعولة دون البسائط لان ذوات المركبات محتاجة الى جاعل لتقدم بعض اجزائها الى بعض في حد ذاتها دون البسائط ويرد على قوله اذ لو كان لبسيط لم يحتج اليه انه لا يدل الا على انه اذا كان مركبا لزم الاحتياج فيكون التركيب مستلزما للاحتياج واما انه علة له مقدم عليه بالذات فلا يمكن لا يخفى ان المدعى بديهي وهذا منه فافهم

جلال زاده

للعلاج منهما متغايران بالاعتبار وكذا الحال في علم النفس بذاته فان النفس من حيث انه حضر عنده جوهر مجرد عالم ومن حيث انه مجرد حضر عند مجرد معلوم فموضع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار وهذا تحقيق لما ذكره الشارح لئلا يتوهم ان الحيثية تعليلية فاحسن تدبره فظهر من هذا اذا لم يكن لثبوت الحكم آه الشيخ وان صرح بما نقله لكنه قد صرح في الفصل الثاني لهذا الفصل بان ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه فاما ان يكون بينا بنفسه واما لا يبين البتة بيانا يقينيا بوجه قياسي هذا بعد ما ابدى الوجوه المحتملة في اكتسابه وابطل جميعها بتفصيل شنيع كما هو دابه وهذا بظاهره يناقض ما ذكره هناك فليتكلف فيه واما المثال الثالث فنه آه لا يخفى ان هذا الجواب جار في الاول وانما اورد الجواب الاول تحقيقا للمقام فان الجزئيات المشاهدة متيقنة من غير الاطلاع على السبب فلا بد من هذا التقييد والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم آه فان قلت لا نسلم ذلك بل نقول لعل كونه مؤلف هو معلول لكونه ذا مؤلف اوهما معا فان المؤلف نسبة له الى المؤلف وكذا كونه ذا مؤلف وتقدم احدهما على الآخر غير بين قلت المراد بالمؤلف كونه ذا اجزاء وبذي المؤلف المحتاج الى المؤلف ولا شك ان علة الاحتياج الى المؤلف هو كونه في حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان

بسيط الم يحتج اليه وليس المراد بالمؤلف المفهوم المضايف للمؤلف
اذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المؤلِف كما لا يمكن الاستدلال
بان زيدًا اخ على انه ذو اخ وبالعكس لانهما معا وقد صرح بذلك
الشيخ فى هذا الفصل ايضًا وقال واعلم ان توسط المضاف قليل الجدوى
فى العلوم لان نفس علمك بان زيدا اخ هو علمك بان له اخا او
يشتمل على علمك بذلك فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمة الصغرى
فان لم يكن كذلك بل بحيث يجهل الى ان يبين ان له اخا فاتصورت
نفس قولك زيد اخ وامثال هذه الاشياء الاولى ان لا يسمى قياسا
فضلا عن ان يكون براهين فعلم ان مراد الشيخ فى المثال المذكور ما
ذكرنا   علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون فى الخارج
الخ اقول اى لا يمكن ان يكون عدم العلة علة لوجود عدم المعلول
فى الخارج ولا ان يكون علة لعدم المعلول فى الخارج بمعنى ان يكون
الخارج ظرف الاتصاف بالعلية وذلك بديهى فلا يجدى المناقشة
فاذكره فى معرض التنبيه حيث قال لان الاتصاف الشى بالعلية
فى الخارج فرع تحققه فيه بان الاعدام قد يكون عللا للموجودات
فى الخارجيه كعدم المعد وارتفاع المانع على انه يمكن ان يكون
مراده بالعلية الفاعلية اذ لو كان عدم العلة علة لوجود عدم   العلية صح
المعلول فى الخارج لكان علة فاعلية له لاستغناء المعلول عن غيره
ولا يمكن كون غير الفاعل كذلك فيندفع المناقشة فاستقم

بل لا يكون النتيجة اعرف من الصغرى

فرز

وهى ما يكون منشأه الذات من غير ان يكون لاحد
الوجودين مدخل فيه اقول اى لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه
وان كان بوجودها مطلقا مدخل فيه ضرورة انها ما لم توجد
بوجود من الوجود لم يثبت لها شيء وهذا امر معلوم من المختصرات
فضلا عن المطولات ومع هذا توهم بعض المحشيين انه يلزم
على هذا التفسير ان لا يكون شيء من لوازم المهية امرا حاصلا
بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى المهية فرع لحصولها
بالفعل فاجاب بان المهية مستلزمة لحصول لوازمها معها
بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب آخر وكانه حسب ان
لازم المهية ما لا مدخل فيه لوجودها اصلا وليت شعرى بعد
ان يكون لازم المهية ما تصوره كيف يلزم عدم حصول اللوازم
بالفعل اذ اللوازم على هذا التقدير ايضا عدم حصولها بالفعل
ما لم يحصل المهية لا عدم حصولها بالفعل مطلقا ثم جوابه يقتضى
ان يكون جميع العوارض لوازم المهية لان المهية يستلزم
الاتصاف بها بالقوة   والمراد بالعلية فى نفس الامر
الى قوله وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل
اقول لا يخفى ان لازم المهية يمتنع انفكاكه عن المهية فى الوجود
مطلقا بمعنى انه يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم ولا
يلزم ان يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا ترى ان

الزوجية لازم المهية ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقلها وكذا تساوى
الزوايا للقائمتين بالنسبة الى المثلث فاندفع ما توهمه بعض الفضلا
من ان علية عدم العلة ليس من لوازم المهية لانا قد نتصور
عدم العلة وقد يصدق بعدمها ولا يلزم فى الصورتين العلم بعدم
المعلول الا اذا كان الثانى مقرونا بالتصديق بالعلية ومنشاء علم
اتقان معنى لازم المهية فانه كما اشير اليه ما لا ينفك المهية فى
وجودها عن الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا بذلك
الوجود او لا كما ان معنى لازم الوجود الخارجى ما لا ينفك المهية
فى وجودها الخارجى عن الاتصاف به سواء كان موجودا فى
الخارج او لا كالتناهى والانقطاع فانهما لازمان للجسم بحسب الوجود
الخارجى مع عدم وجودهما فيه فاستقم كما امرت والمراد
بالعلة فى نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة
اقول اطلاق الخارج على هذا المعنى بل اطلاق نفس الامر على هذا
المعنى غير متعارف اصلا فضلا عن ان يكون كثيرا شايعا فان
اتصاف بحسب نفس الامر باتفاق العقلا فيبطل ما قاله فى توجيه
كلام المتن والوجه فى الجواب له ان يقال الفرق ان نفس عدم العلة
متصف بالتقدم على عدم المعلوم بالذات ووجوده فى الذهن
شرط الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير متصف
بالتقدم على عدم العلة بالذات بل انما يتصف بالذات وجوده

فى الذهن شرط الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه غير متصف
بالتقدم على عدم العلة بالذات بل انما يتصف بالذات وجوده فى
الذهن بالتقدم على وجود عدم العلة فى الذهن فان العقل يحكم بالترتب
هناك بين العدمين فى الذهن فنقول عدم العلة فعدم المعلول
وههنا بالترتب بين وجودى العدمين فى الذهن فنقول وجد عدم
المعلول فى الذهن فوجد عدم العلة فيه فالوجود الذهنى فى الاول شرط
للاتصاف بالتقدم وفى الثانى هو المتصف بالتقدم اذ لا يصح ان
يقال عدم المعلول فعدم العلة وعلى هذا المعنى قول المصنف وان جاز فى
الذهن انه يجوز كون عدم المعلول علة لعدم العلة بحسب اتصافها
بالوجود الذهنى اعنى ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهنى علة
لاتصاف الثانى به كما سبق ويمكن ان يقال ان تقدم عدم العلة
على عدم المعلول باعتبار وجوده فى نفس الامر من غير ملاحظة ان
وجوده فيه لا يكون الا فى الذهن اذ لو كان موجودا فى الخارج
فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود وتقدم عدم المعلول
على عدم العلة من حيث خصوص الوجود الذهنى فقط فظهر
الفرق ويمكن توجيه كلام الشارح بذلك بان يقال ما يكون
عليته باعتبار الوجود فى نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص
الوجود الذهنى انما يكون منشاء العلية فيه نفس ذات العلة
فيكون قول الشارح والمراد بالعلية فى نفس الامر آه من قبيل

التفسير باللازم التعين ولا يكون غرضه تفسير نفس الامر بعد الغنى

وفيه نظر لان المقدمة المذكورة ثم وبعد ثبوت ذلك فى كلامه تجوز

لانه جعل علية عدم المعلوم بالنسبة الى عدم العلة من لوازم الوجود

الذهنى لعدم المعلول وذلك يقتضى ان يكون الموصوف بالعلية

نفس عدم المعلول بشرط الوجود الذهنى لا انه يكون الموصوف

بها نفس وجوده الذهنى فان لوازم الوجود الذهنى ما يتصف

بها المهية نفسها بشرط وجودها فى الذهن كالكلية والجزئية

مثلا لا ما هو وصف للوجود الذهنى وليس الامر فى عدم المعلول

كذلك عنده اذ ليس نفسه علة لنفس عدم العلة اصلا كما

صرح فى آخر المبحث فيه فيضيع تفصيل اللوازم فى هذا المقام

فالوجه اذا ما ذكرناه طينا مل يحتاج الى التكلف اقول اطلاق

الوجود والعدم على الثبوت والسلب غير عزيز ثم حمله على مسئلة

مشهودة فى علم المنطق اولى من حمله على غيرها مما لا جدوى فيه

يعتد بها ولا يتعارف البحث عنه على ان المص ذكر كثيرا من

المسائل المشهوره المنطقية فى هذا الكتاب كالمواد الثلث

ومباحث الجنس والفصل وغيرهما وعلى التقديرين انما

يكون النسبة سلبية قال فى الحاشية اما على التقدير الثانى

فظاهر واما على التقدير الاول فلما ذكره بعض المحققين من انه

اذا حكم على امر بانتفائه لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة

ولابد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضى ثبوت الموضوع

وصدق الحكم بالانتفاء يقتضى عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب

فى هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع ولا ثبوته

اقول من البين انه اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم

اذ ليس معناها سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين فى

العدم الخارجى مم وكذا فى العدم الذهنى بل فى العدم المطلق ايضا

اذا قيد بقيد صالح او كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل

انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقها لا من اعتبارها موجبة

غاية ما فى الباب انها ح يكون كاذبة وكذبها لا يمكن بالمقصود

ههنا وهو ثبوت احدى المواد بحسب نفس الامر يكون غاية

ما فى الباب ان يكون المادة ح الامتناع وفى حاشية اخرى

منقولة عن الشارح فى هذا المقام اما على التقدير الاول فلا

سياتى من ان العدم اذا جعل محمولا لا حاجة الى ما يربط بالموضوع

بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما آخر سواه واذا كان العدم

محمولا عليه من غير رابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع

عن نفسه فيكون النسبة سلبية اقول فيه ما سياتى من ان

وجود الرابط ضرورى فى كل قضية على ان الفطرة شاهدة با

المغايرة بين سلب الشيء عن نفسه وبين انتفائه فى نفسه

كيف لا ويصح تعليل الاول بالثانى بان يق هو مسلوب عن نفسه

وايضا المحمول فى الاول هو نفس الشىء وفى الثانى اما الوجود ان اخذت

اى جاز ان يكون هذه القضية موجبة ذهنية والمراد بالعدم هو الخارجى وهى لا منافاة بين ثبوت واللاثبوت الخارجى او المراد بالعدم هو الذهنى ايضا ويكون الاتصاف باللاثبوت فى وقت معين لا فى جميع الاوقات او يكون الاتصاف باللاثبوت بالامكان لا بالفعل وجاز ان يكون هذه القضية موجبة ممكنة غير مقيدة بالذهنية الفعلية دون الخارجية الفعلية منه

لانه معدوم فی نفسه على ان ذلك فی الحقیقة قول بان المحمول
لیس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة فیصیر الحال الى
ان العدم لیس محمولا البتة فلا یتم التقریب وهو بیان کون النسبة
سلبیة على تقدیر کون العدم محمولا مع انه خلاف البدیهیة فانا نعلم
بدیهة ان ای مفهوم اذا قیس الى مفهوم اخر فللعقل ان یحکم
بینهما بسلب او ایجاب والعدم من المفهومات فاذا قیس الى
مفهوم اخر جاز ان یحکم بسلبه عنه او ایجابه فتامل فالاولى
ان تطرح من البین آه کان المصـ انما ذکره دفعا للتوهم من یتوهم
ان المعانی المذکوره ههنا غیر الکیفیات المذکوره فی المنطق فصرح
بانها هی بعینها معتبرة فی محمول معین هو الوجود اللهم الا
ان یق آه لایشک من له وجدان صحیح فی ان ای مفهوم نسب
الى غیره بالایجاب او السلب فلابد بینهما من رابطة اذ لابد
بعد تصورهما من تصور النسبة الحکمیة واذعان وقوعها
اولا وقوعها او من ادراک النسبة او انتفائها على وجه الاذعان
على اختلاف رای القدماء والمحدثین وهی فی نفسها اصلح لان
توضع او ترفع فلابد من اخذها حتى یتم القضیة والتفرقة بین
مفهوم ومفهوم فی هذا الحکم یشهد الفطرة السلیمة بفساده
ولهذا صرح الشیخ وغیره من القدماء بان کل قضیة مرکبة
من اجزاء ثلثة الطرفین والنسبة الایجابیة او السلبیة والمتاخرون
بان کل قضیة مرکبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة

التی هی

قوله وقد یلی اذا تصورت آه اقول یمکن ان یق غرضه ان الوجود اذا حمل على شیء فهو بنفسه یرتبط بالموضوع لاحاجة الى رابطة بالموضوع بینهما مغایرة للموضوع والمحمول کما هو فی القضایا التی لیست محمولاتها الوجود وذلک کما قالوا فی مثل زید یضرب ان اعتبار الضمیر فیه لا امر لفظی لا لحصول الارتباط لان الفعل بنفسه یرتبط والمتبادر من جعل الوجود رابطا هو ان یکون تلک الرابطة مغایرة للمحمول کما هو المتعارف فی القضایا فلا یشکل بانه اذا حمل الوجود لان مجرد تصور الموضوع والمحمول کان من غیر ارتباط بینهما تدبر کما هو ظاهر عبارة المصـ حیث قال اذا حمل الوجود او جعل رابطة فانه یشعر بانه اذا حمل الوجود لم یتحقق فی مثل هذه الصورة جعله رابطة والا فلا یحسن التقابل جلال

التی هی مورد الحکم بزعمهم وقد یلی اذا تصورت زیدا ومفهوم الموجود
کفى النسبة التی هی مورد الحکم هذان التصوران فی حصول التصدیق
من غیر ملاحظة النسبة بینهما وتاییدها بقول العجم زید هست
وزید نیست بدون ذکر الرابطة لاینفع اصلا کیف وعدم الذکر لا
یدل على انتفائه على انهم یقولون زید موجود است وزید موجود نیست
وفی اللغة العربیة وغیرها من اللغات التی یشعر بانها لایفرق بین
الوجود وغیره هذا کله مع ان الحقایق لاتقتضی من الاطلاقات
العرفیة ومن اثبت امثال هذه فی بطون الاوراق فقد رضی بان
یکون اضحوکة للناظرین واحدوثة فی الغابرین وعلى ما ذکره
یلزم ان لایخالف جهة المادة لقائل ان یقول لایلزم من عبارة المصـ
عدم اختلافهما لان الشیء قد یتعقل بصورة مطابقة له وقد یتعقل
بصورة غیر مطابقة له نظیره فی ذلک ما یقولون ان النسبة باعتبار
ثبوتها فی الواقع یسمى نسبة خارجیة وباعتبار تعقل ثبوتها فی العقل
یسمى نسبة ذهنیة ثم قد یطابق النسبة النسبة الذهنیة الخارجیة
وقد لایطابقها وعلى رای قدمائهم آه قال الشیخ فی الشفا
واعلم ان حال المحمولات فی نفسه عند الموضوع لا التی بحسب بیاننا
وتصریحنا به بالفعل انه کیف هو ولا التی یکون فی کل نسبة المحمول
الى الموضوع بل الحال التی للمحمول عند الموضوع بالنسبة الایجابیة
من دوام صدق او کذب او لا دوامهما تسمى مادة فاما ان یکون

لحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدقه ايجابا ويسمى مادة الوجوب
لحال الحيوان عند الانسان او يدوم كذب ايجابه ويسمى مادة الامتناع
لحال الحجر عند الانسان او لا يجب او لا يدوم احدهما ويسمى مادة
الامكان وهذه الحال لا يختلف بالايجاب والسلب فان القضية
السالبة يوجد بمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا
عند الايجاب احد الامور المذكوره وان لم يكن اوجب انتهى كلامه
ويمكن ان يق معنى كلام المص انه ثبت المراد الثلث في كل قضية سواء
كانت موجبة او سالبة وذلك لا ينافي كون المراد مطلقا كيفية
النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ ولا كونها في الموجبة كيفية الايجابية
وفي السالبة كيفية النسبة السلبية كما هو راى المتاخرين
بل يصح على التقديرين فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت المواد الثلث
على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون هي بعينها المواد الثلث
الثابتة على التقدير الاول او غيرها لا يق المادة الثابتة على تقدير
جعل العدم محمولا غير الثابتة على تقدير الوجود محمولا بالضرورة فكذا
الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة لانا نقول ليس مدلول
عبارة المص الا ثبوت المواد الثلثة على التقديرات الاربع اما
تغايرها واتحادها فمسكوت عنه وانما تعلم من خارج وكون الثابت
على تقدير محمولية العدم غير الثابت على تقدير جعل الوجود
محمولا لا يدل على كون الثابت على تقدير جعل العدم رابطة

ايضا غير ثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا رابطة حيث خصها
بالكيفيات الثلث يمكن ان يق انه لم يحصرها في الثلث بل خصها
بالذكر لانها المبحوث عنها ههنا فان قلت قوله هي الوجوب والامكان
والامتناع ظاهر في الدلالة على الحصر قلت انما يدل على حصر الكيفيات
الثلث المذكورة وهي الثابتة في كل قضية لا على حصر الكيفيات مطلقا
قال الشارح في الحاشية قال السيد في هذا الموضع وان اصطلح من
عنده على ما ذكره لزمه ان يكون تلك الجهة مطابقة للواقع دائما
لثبوتها في نفس الامر كالمادة بناء على قوله وليس كذلك فانك اذا
قلت كل حيوان جسم بالامكان الخاص كان مادته الضرورة وجهته
الامكان الخاص وكانت ايضا هذه القضية كاذبة لعدم مطابقه
الجهة للواقع وفيه بحث لان جهة هذه القضية على ما اصطلح عليه
عنده يكون الضرورة لا الامكان الخاص نعم جهتها على ما اصطلح
عليه العلما يكون الامكان الخاص وايضا هذه القضية كاذبة على
اي حال هذا كلامه في الحاشية واقول هذا كلام نقله السيد و
اجاب عنه ولعل مقصود قايله ان هذا الاصطلاح يستلزم
بطلان امرين مسلمين عند الكل احدهما ان المادة في
مثال المذكورة هو الضرورة والجهة هو الامكان الخاص والثاني
ان كذب مثل هذه القضية لعدم مطابقة الجهة للواقع بل يلزم
على هذا الاصطلاح ان لا يكون هذه القضية موجهة واذا انتف

ولا غرض في هذا المبحث بان هذا الغير
متعلق بالبواقي فسنعد

٤٤

الاصطلاح امورا كثيرة مشهورة بين القوم من غير باعث
يعتد به كان في قوة الخطا والله اعلم ولجواب انه ان
اراد كون اللوازم واجبة الوجود آه لعل غرضه ان المتكلمين لا
يطلقون عليها الواجب لذاتها وذلك يدل على ان معناه في
اصطلاحهم ما يختص بالوجود في نفسه فانهم اذا اطلقوا
الواجب بالذات لم يريدوا به الا هذا المعنى واذا ارادوا تقييده
وذلك اية كونه حقيقة عرفية ولا يضر في ذلك صحة الاطلاق
على المعنى الاعم اذا لم يكن متعارفا فيما بينهم الا عند القرينة نعم
يتوجه ان اللفظ قد يشتهر في بعض افراده بحيث يتبادر
منه عند الاطلاق من غير ان يصير مجازا في غيره كما قيل في الوجود
حيث اشتهر في الخارجي مع انهم يقسمونه الى الذهني والخارجي
وفيه تامل والامر في ذلك هين اي قسمة نسبة
المحمول الى الموضوع اقول ظاهر ان قسمة الكيفية الى الثلثة
ليست بحاصرة والقسمة الحاصرة انما يجري في النسبة بان
يقال كل نسبة فاما واجبة او ممكنة او ممتنعة او في المحمول باعتبار
النسبة الى الموضوع او في الموضوع باعتبار نسبة المحمول اليه
كما يشعر به تقرير الشارح للقسمة فالظاهر ان يقال اي
قسمة المفهوم باعتبار هذه الامور كما ذكره الشارح الاصفهاني
ولا يتصور الا فيما له ذات مغايرة للوجود اقول كيف يوافق

اقول

غيره

ذلك

ذلك ما اورده الشارح على قول المص والوجود لا يرد عليه القسمة
فان اكثره يرد ههنا مراجعه قلنا هذا تقسيم الموجود بحسب
الاحتمال العقلي اقول اذا كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح
به يكون التقسيم بالحقيقة للممكنة فلا يرجع الى طايل اذ لا يخفى
على المنصف ان الغرض من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب
ليتفرع عليه اثباته وكلام الشيخ لا يدل على ما حمله عليه بل
غرضه ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي مع قطع النظر
عن وجود الاقسام في الواقع الى ان يبين البرهان وجود الواجب
كيف وقد فرع عليه خواص الواجب كلها وعلى ما حمله الشارح
عليه يكون هذا القسم ممتنعا فكيف يوصف بخواص الواجب
والعجب انه ليس في عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذي بنا في
كونه عين الوجود بزعمه على ما صرح به اولا فلا مانع من حمله
على ما هو الظاهر اذ لا شك انه يصح ان يقال السواد اذا اعتبر
بذاته يجب كونه سوادا فكيف يجعل هذه العبارة مؤيدة
التوجيه وتحقيق مذهب الحكما ان معنى الموجود عندهم
اعم من ان يكون شيئا متصفا بالوجود او عين الوجود
القايم بذاته سواء كان اطلاقه على هذا حقيقة في عرف
اللغة او مجازا ولا يلزم كون الوجود مغايرا له كما هو المتبادر
الى الوهم من ظاهر اللفظ قال بهمنيار في التحصيل اذا

للحكماء اراد توجيه بطريق اخر لكنه لما كان موقوفا
على مذهب الحكماء بادر اولا الى تحقيقه ثم تصدى لتوجيه
التقسيم باربعة اوجه كما سياتي ولكنا نعترض ان كذا في
الاعيان او في الذهن يعني اذا قلنا ان الشئ موجود فيعني
به انه في الاعيان او في الذهن اي حاصل وثابت فيه مع
قطع النظر عن كون الوجود خارجا عنه ام لا جلال آه

قلنا كذا موجود فليس نعني به ان الوجود معنى خارج عنه فان كون
الوجود خارجا عن المهية عرفناه ببيان وبرهان وذلك حيث
يكون مهية ووجود كالانسان الموجود ولكنا نعني به ان كذا في
الاعيان او في الذهن لوجود يقارنه وفيه ما لا يكون كذلك وقال فيه
ليس يجب ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء لكن الحس و
البرهان اوجبا ان بعض الكون في الاعيان يقترن بشيء ما وبعضه
لا تقترن بشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له
لو كان متعلقا بشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد
فرض انه لا سبب له وقد قال فيه ايضا بسببه الجميع اليه كنسبة
ضوء الشمس الى ماسواه الذي بسببه يضيء كل شيء وهو مستغن
عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته لكنه مغاير الاول بان الضوء
يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع وقال
الشيخ في التعليقات مهية الحق الاول هو الواجبية قال بعض
المحققين في شرحه الاول وجود محض عارض لمهية اصلا
وانما نقلنا مقدمات هذا الكلام من الشيخ وفصل القول فيه
بما نقل بعض الى التطويل وقال في الشفا كل ماله مهية غير الانية
فهي معلول وساير الاشياء غير الواجب الوجود فلها مهيات
تلك هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها وجود
من خارج فالاول لا مهية له وذوات المهيات تفيض عليها

الوجود

الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وساير الاوصاف
عنه ثم ساير الاشيا التي لها مهيات فانها ممكنة يوجد به وليس معنى
قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب ساير الزوايد عنه انه الوجود
المطلق المشترك فيه ان كان موجودا هذه صفة فان ذلك
ليس هو الموجود بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني
في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو
الموجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء وهذا
لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهو زيادة وقال المحقق
في شرح الاشارات كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان
يكون جزء مهية او تمام مهية فالوجود غير مقوم له في مهية
بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا
الوجود لا يكون بسبب المهية فاذن وجوده من غيره والمقصود
ان الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب لا الوجود المشترك
الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول
لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من
قولهم مهيته هي انيته ملخص مما نقلناه ومما تركناه من تصريحاتهم
وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم
بذاته المعري في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات القريبة
فاذن هو موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته

بعيزوار كون غيره موجودا على امرين احدهما عروض حصة من الوجود المطلق وثانيهما تاثير الفاعل فيه فقد جمع ههنا بين الامرين مع انه اكتفى بالامر الاول في كثير من عباراته سابقا في مواضع فلا تغفل وسياتي منه الاكتفاء في العبارة بالامر الثاني فلا

اعنى بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هويته البسيطة التي
لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه معروض
لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل جعله بحيث
لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية
لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته يكون كذلك وذوق المتالهين منهم
ان ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود بل ذلك الوجود الواجب
له علاقة معها مصححة لاطلاق المشتق عليها كما في زيد متمول
وتامر متشمس وكان في لفظ الموجود مناسبة لهذا المعنى فان قلت
ان كان معنى الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة
قيام الشيء بنفسه حقيقة والا لكان تابعا ومتبوعا لنفسه هف
بل يكون موجودا بسبب عروض حصة من الوجود المطلق له فلا
يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه هو اعم من ذلك
ونفس الوجود كانت الوجودات العارضة ايضا موجودة
اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلت معنى الوجود
ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام
الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه
عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم
كون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا في
عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر

وابو على

ويجوز ان يكون قوله والفرق دفع سؤال وهو انه ما وجه حمل الوجود القايم بذاته موجودا دون القايم بغيره كما قول المجيب هذا ونقل عنه حاشية على هذا المقام نهي قوله الوجود في هذا المعنى اسوة حسنة اي الاسوة بمعنى التاسي والاقتداء والمتابعة ومنه قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله في هذا المعنى اشارة الى كون قيام الوجود به تعالى بطريق قيام الشيء بذاته وصدق المشتق منه عليه باعتبار قيام مبدا به مجازا اي وجوده تعالى تابع في هذا المعنى سائر صفاته ومماثل لها ومن قبيلها فان قيام سائر صفاته تعالى به انما هو بطريق قيام الشيء بذاته بل نقول سائر صفاته متفقة وتابع للوجود في هذا المعنى فان الوجود اصل سائر الصفات فالقصد انما هو في هذا المعنى انسب من العكس فلا

وابو على في تعاليقهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز
معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه
او اقتضاء غيره والفرق بين الوجود القائم بذاته والقائم بغيره ان
الاول ليس ثابتا بغيره بخلاف الثاني فانه ثابت بغيره فيكون وصفا له
ويظهر ذلك بان نفرض الحرارة قائمة بذاتها فيظهر عنها الاثار
المطلوبة فيها فيكون حرارة وحارا اذ لا نعني بالحار الا الذات
التي يصدر عنها تلك الاثار بخلاف الحرارة القائمة بغيرها فان
وجودها انما هو لغيرها فيكون ناعتة له فيصير الغير حارا به وكذا
لو فرض الضوء قائما بذاته كان الضوء قائما لنفسه لا لغيره فيكون
ضوءا ومضيئا لا بضوء يعرضه بل بذاته بخلاف الضوء القائم
بغيره فانه موجود بغيره فيكون الغير به مضيئا وبالجملة لا يجدي
المناقشة في اطلاق اللفظ فانه يرجع الى بحث لغوي والغرض
تحصيل معنى ثالث مشترك فيه سواء كان اطلاق اللفظ
عليه حقيقة له ومجازا اذا تمهد هذا فنقول هذا المعنى العام
المشترك فيه حقيقة من المعقولات الثانية وهو ليس عينا
لشيء منهما حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته
كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول
في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدا انتزاع
المحمول في الممكنات ذاته من حيث هو مكتسب من الفاعل

خدایا تا کی تنور معصیت گرم کنند بایدکه ز زور خلق اندر رم کنند شرم از نظر خلق بود ورنه خدا ...

وفى الواجب ذاته بذاته فانه كما سبق عندهم وجود قايم بذاته فهو
فى ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف
غيره فالوجود المجرد الذى هو ذات الواجب يقتضى بذاته
صدق المطلق عليه فالمقتضى هو الوجود المجرد المقتضى هو صدق
المطلق عليه وهو صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام
او الايجاب فيندفع ايراد الشارح ويمكن ان يجاب ايضا بان
المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو
قالوا الجوهر قايم بذاته واراد وا به سلب قيامه بالغير او بانهم
بنوا الامر فى التقسيم على ما يبدو فى بادى النظر من ان الموجود اما
اما ان يقتضى ذاته الوجود كاقتضائه لوازم المهية او لا فان
فان ذلك مما يتبادر النفس الى قبوله ثم اذا انتهت النوبة
الى التفحص البالغ ظهر بالبرهان ان حقيقة التقسيم ان الموجود
اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضائه
اياه فكانهم تسامحوا فى اول الامر الى ان يبين جلية الحال و
امثال ذلك كثيرة فى كلام الحكما منها انهم عرفوا الجسم بما
يقبل الابعاد الثلثة لذاته بناء على انه فى بادى النظر هو الصورة
ثم عند اقامة البرهان على تركبه من الهيولى والصورة يظهر
ان القابل المذكور جزؤه لا هو ومنها انهم ادعوا فى اول الامر
وجود الزمان فى الخارج وبينوه بانقسامه الى السنين والشهور

للشيخ الرئيس کفر چو منی گزاف و آسان نبود محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود در دهر چو من یکی و آن هم کافر پس در همه دهر یک مسلمان نبود

والايام والساعات وعدوه من اقسام الكم ثم عند تحقق الحال
صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود فى الخارج بل ممتنع الوجود
فيه وان الموجود فيه هو الآن السيال الذى يرسمه فى الخيال وكذا
فى الحركة ادعوا فى اول الامر وجودها وتقديرها بالزمان وانطباقها
على المسافة وتكمها بكميتها بالعرض ثم ان التحقيق الزمان الموجود
هو التوسط الذى يرسم فى الخيال ذلك الامر الممتد وانه امر موهوم
الى غير ذلك من النظاير وقد عثرت بعد ذلك على نص من قبل
الشيخ يشيد اذكان ما مهدناه حيث قال فى التعليقات كل ما
يقال له انه موجود فانه اذا اعتبر بذاته من غير اعتبار شيء اخر
فاما ان لا يكون موجودا او يكون فاطلق واجب الوجود لذاته
على القسم الثانى وممكن الوجود لذاته على القسم الاول وهذه القسمة
لا تقتضى ان يكون ما هو من قبيل القسم الثانى معناه معنى الوجود
اذ ليس كذلك بل يعلم ذلك لشيء خارج عن القسمة ويظهر
عند ذلك ان واجب الوجود بذاته ذات لا يمكن ان يتصور
لا موجودة هذه عبارته ولقد امعنا فى الاطناب حتى يكاد
يفضى الى الاملال لكن دعى اليه الحلب على الطلاب ازاحة
لغشاوة الارتياب عن ابصار الالباب وعرضا المقصود
الحكما على اذهان الاصحاب وعذرى فى تكثير المنقول فى هذا
الباب انه مع تلك النصوص ربما انحرف بعض الناظرين

الى هذا الكتاب عند تصور مقصود القوم عن صوب الصواب
والمحمول فى القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود
والوجوب معا اقول هذا التقابل جعل الوجوب كيفية نسبة الوجود
او الموجود فانهما كانتحمو لا كفى فى تحقق الوجوب ولا يلزم منه
ان يكون الوجوب دايما كيفية نسبة المفهوم المردد بل ولا جوازه
فلا محذور فيه وايضا يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن والعدم
الخاص للممتنع آه فان قلت لا محذور فى كون العدم الخاص ممتنعا
لذاته بل هو كذلك فى الواقع قلت مراده بالعدم الخاص رفع الوجود
المطلق عن مفهوم مخصوص وعلى التقدير من المذكور يلزم ان يكون
ذلك العدم ممتنعا لذاته مطلقا اى خارجا وذهنا فلا يصح انتسابه
الى شئ اصلا اذ المعدوم المطلق لا ينسب الى شئ بديهة هذا و
فى بعض النسخ والعدم الخاص للممكن وهو اولى والظهور بما ذكرنا
من الجواب يندفع ما توهم من ان الشارح خلط امتناع وجود
الشئ فى نفسه ولا ينافى ذلك ان يكون ممكن الثبوت للغير فى
علم الممكن او واجب الثبوت كما فى علم الممتنع فاين هذا من
ذاك افتقاره فى ذاته فرع الذات فلا يكون واجبا بالمعنى الثانى
لان المعتبر فيه اقتضاء الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو مصرح
به فى بعض عباراتهم وهو المتبادر عند الاطلاق ايضا وهذا هو
مراد المجيب لا ما حمل الشارح عليه كيف ولو كان المراد ذلك

لكن فيه افتقار الوجود الخاص الى علة فكان قوله فيكون عارضة
آه حشوا محضا يلزم ح ان يكون ذات البارى تعالى موجودا
بوجودين لا يخفى عليك بعد ما سبق ان ذات الواجب تعالى
موجود بذاته بمعنى ان حصصه المشخصة بذاتها عين الوجود
الخاص القايم بذاته بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى شئ ووجود
بل هو وجود بحت باعتبار موجود باعتبار بخلاف غيره من الهويات
كالا يمكن تحليله ايضا الى مهية وتشخص فهو موجود بذاته متشخص
بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة يعرضها فى الاعتبار نسب
مختلفة يسمى باسماء مختلفة باعتبار تلك النسب مثلا هو باعتبار
انه يترتب عليه الآثار موجود وباعتبار ان ذاته منشأ ذلك
الترتب وجود كما انه باعتبار انه يمتنع فرض الشركة فيه متعين
وباعتبار ان ذاته منشأ ذلك الامتناع تعين واعتبر مثل ذلك
فى ساير صفاته مثلا هو باعتبار انه ينكشف عليه الاشياء عالم
وباعتبار ان ذاته منشأ ذلك الانكشاف علم وكذا فى القدرة
والارادة والى مثل ذلك اشار خواجه ابو نصر فى تعليقاته
حيث قال واجب الوجود علم كله ارادة كله قدرة كله يعنى بذلك
ان ذاته باعتبار علم وهى بعينها قدرة باعتبار وليس ان
شيئا منه علم وشيئا اخر منه قدرة حتى يلزم التركيب فى ذاته
ولا ان شيئا فيه علم وشيئا آخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر فى

وذلك لان اكثر التقاسيم يكون حقيقية اذ لو كانت القسمة مانعة الخلو فقط يلزم تداخل الاقسام وان كانت مع مانعة الجمع فقط يلزم ان لا يعلم انحصار الاقسام فلا يحصل الضبط الذي هو المقصود من التقسيم واما الترديد فيجري فيه كل منها على السواء وايضا منع الخلو من اقسام المنفصلة كاخويه والشايع منها الاول في الترديد لا التقسيم

الصفات الحقيقية ثلث لا مزيد عليها لا يبقى ههنا احتمال
رابع اخر وهو ان يكون الوجود جزءا منه لانا نقول المقسم هو مرتبة الوجود
والوحدة معتبرة في هذا المقسم ومرتبة الموجود الذي ذكرتم مركبة
من مرتبتين فان مرتبة احد جزئيه انه عين الوجود ومرتبة جزئه
الاخر الابعد عن القسمين الاخرين فيخرج عن المقسم بقيد الوحدة
فتامل ولا يخفى على ذي مسكة الى قوله التي هي حال الواجب قد
تقرر بما تكرر معنى كون الواجب عينه وتبين انه ليس وجود الممكنات
غرضه توضيح الكلام ورفع توهم ان وجود
عينها بهذا المعنى فان العقل يحللها الى مهية ووجود ولذلك
يشك في وجودها بعد تصورها بالكنه ولا ينافي ذلك علمه
زيادة الوجود عليها في الخارج كما لا يخفى فظهر كون هذه المرتبة
اعلى في الموجودية اقول هذه القسمة المثلثة يكون قسمة
للشيء الى نفسه والى قسيمه يمكن حل القسمة على الترديد كما هو الظ
من وصفها بمنع الخلو مع قوله في الممكنات اذ لو كان مراده التقسيم
لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد لا يبقى فيكون ترديدا
للشيء بين نفسه وغيره لانا نقول مراده ان هذا الترديد في
المهيات الممكنة يكون على سبيل منع الخلو فلا يلزم ان يؤخذ بعنوان
الامكان اقول لم يرد تصادق الوجوب المطلق الخ فيه بحث
اما اولا فلانه اذا تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين
بالاضافة الى ذات واحدة كما قرره لزم تصادق الوجوب المطلق

انها ليست واجب الوجود بالذات ولا ممتنع بالذات وان كانت مستلزمة لكونها ممكنة في نفس الامر ودون الملاحظ لا يتوقف صحة التقسيم بدون ملاحظة الامكان كما في الترديد لانا نقول التقسيم يكون باعتبار المفهوم كما ذكره وظاهر انه لا يمكن التقسيم الى الاقسام بدون ملاحظة وصف العنوان في يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره دون الترديد

والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد على المقيد يستلزم
صدق المطلق على المطلق في الجملة وربما يجاب بان مراده نفي تصادقهما
على سبيل المعتبر في القضية الطبيعية وهو غير لازم من تصادق المقيدين
ولا يخفى ان تصادق المقيدين ايضا ليس بطريق الحمل المعتبر في الطبيعية
فلا فرق وقد يجاب بان مراده نفي التصادق الكلي في المطلقين واثباته
في المقيدين فحاصل كلامه انه لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما صادق
على مطلق مفهوم الاخر كليا بل انما يتصادقان كليا اذا اخذا مقيدين
بالاضافة الى ذات واحدة كما في المثال المذكور فان القيام عند
مجيء عدو زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة الى العدو اكرام و
بالنسبة الى اوليائه اهانة فان معنى الاكرام هو الفعل المنبئ عن
كرامة متعلقة ومعنى الاهانة الفعل المنبئ عن هوان متعلقه و
القيام المذكور دال على كرامة عدوه وهوان وليه فيكون اكراما
بالنسبة الى العدو واهانة بالنسبة الى الولي وانت خبير بان
التصادق الكلي في المطلقين لازم من التصادق الكلي في المقيدين
لانه اذا كان كل وجوب وجود مهية ما امتناع عدم تلك المهية
وبالعكس يكون كل وجوب وجود امتناع العدم وبالعكس فلا
فرق في ذلك ايضا بين المطلقين والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق
في مثل هذا لا يتوقف على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم
اقول لا يمكن ان
زيد قد يكون اهانة عمرو ورب احد المتقابلين حسران الاخر

والامتناع

واما ثانيا فلما تبين من ان ذلك انما يعقل في محل النزاع اذا كان هناك
شيء يكون بالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس الى العدم امتناعا
وذلك كما ترى واما ثالثا فلان لقائل ان يقول في المثال المذكور
الاكرام هو الفعل الدال على الكرامة مع قصد الاشعار به فالقصد
معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار بالهوان معتبر في مفهوم
الاهانة فلا يتصادقان واطلاق اهل العرف ربما يكون بطريق
المسامحة فان قيل كلام الشارح منع وماذكره من المثال سند فله
ان يقول بل كلام السيد السند منع وماذكره في صورة الدليل
سند والامر في ذلك هين والجواب ان هذه المناقشة لا يجدي
كثيرا لانه يصدق على القيام المذكور الفعل الدال على كراهة الاعداء
وكذا الفعل على هوان الاولياء وذانك المفهومان المبدأن للاشتقاق
متغايران متصادقان مع ان احدهما متعلق بالاولياء والاخر بالاعداء
سواء كان لفظ الاهانة والاكرام موضوعين بازائهما في عرف
اللغة ويكون مقارنة القصد شرطا لا داخلا في مفهوميهما او موضوعين
بازاء المجموع المركب منهما ومن القصد فان ذلك لا يقدح في القصد
اقول فيه ما مر ايضا فيه ما مر ايضا تحقيقه واعترض عليه
المراد بالقصد صدق حملها اشتقاقا وما هو صادق اشتقاقا على
المعدوم لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يمكن اتصاف المعدوم
به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل بوجوده

قوله سفسطة ظاهرة بعينه سفسطة كالتزام ما سيذكره الشارح ايضا سفسطة لان هذا عين ما سيذكره الشارح لان هذا خلاف الواقع وح حاصل قوله لانا نقول اه ان قياس هذا على ما سيذكره الشارح في البطلان والاستحالة غير ظاهر لان بطلان ما سيذكره الشارح ظاهر بين واما بطلان ما ذكره المحشي فغير ظاهر اذ قد سبق في بحث ثبوت المعدوم انه هذا ممكن لا استحالة فيه واجاب عنه المحشي بوجه الاول ان ما ذكرنا من قياس اتصاف المعدوم بصفة البياض على ما سيذكره الشارح في الاستحالة والبطلان انما هو بعد اقامة البرهان على امتناع ثبوت المعدومات ولا شك انه بعد ذلك سفسطة ظاهرة مثل ما سيذكره الشارح بلا فرق فيصح القياس المذكور الثاني ان اتصاف المعدوم بالامكان على فرض كونه ممكن الوجود ليس من قبيل ما التزمه المعتزلة من اتصاف المعدوم الثابت بالصفة الثابتة لان الاتصاف الذي التزموا به انما هو على وجه لا تظهر منه الاثار واما اتصاف المعدوم بالامكان على فرض كونه ممكن الوجود فلا بد ان يكون على وجه تظهر منه الاثار وذلك سفسطة ظاهرة وسبب ذلك ان الامكان اذا كان موجودا في الخارج فلا بد ان يكون مظهر الاثار الخارجية اذ لا معنى بالوجود الخارجي الا هذا المعنى ولا شك انه لا تفاوت بالامكان بين الموجودات والمعدومات كما تشهد به الفطرة فلو اتصف المعدوم بالامكان على فرض كونه ممكن الوجود في الخارج يلزم ان يكون امكان المعدومات مظهر الاثار وذلك سفسطة ظاهر كما ذكرنا جلال

في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده وقد فرض معدوما كيف ولو
جوز ذلك لزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض و
غيرهما من الامور الممكنة المعدومة وهو سفسطة ظاهرة كما سيذكره
الشارح في شرح قوله لزم امكان الواجب لا يقال ما يذكره هو اتصاف
الموجود بالمعدوم وهو ظاهر البطلان وما نحن فيه اتصاف المعدوم
بالسواد المعدوم ولا استحالة فيه كما سبق من الشارح في بحث
ثبوت المعدوم لانا نقول ما مر هو ان التزام اتصاف المعدومات
الثابتة بالصفات المعدومة الثابتة ليست بسفسطة ظاهرة
حتى يستغنى عن البرهان في ابطاله فلما قام البرهان على امتناع
ثبوت المعدومات ظهر بطلانه وايضا الاتصاف المفروض ههنا
انما هو على وجه لا يظهر اثاره كما في اتصاف المتخيل بالصفات
المتخيلة له وكلامنا في ان المعدوم لا يتصف بها اتصافا يكون
مظهر الاثار كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت في الاتصاف
فان اتصاف المعدومات والموجودات بالامكان سواء من
غير تفاوت اصلا كما يشهد به البديهة وسيجيء تقريره اذ لا يمكن
ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا اقول بل يمكن فان
الامتناع على تقدير وجوده يتوقف على موصوفه اعني الممتنع و
الموقوف على المحال محال ولما كان وجود الامتناع محالا جاز ان
ان يستلزم ما ينافيه كامتناعه حيث يتحقق علاقة اللزوم كما

ظهر ولمانع ان يمنع كون الموقوف على المحال لذاته محالا لذاته غاية
ما فى الباب ان يكون محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان انتفى
المعلول الاول مع انه ممكن يتوقف على انتفاء الواجب وهو محال
لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف بخصوصه يستلزم امتناع
الصفة وان لم يستلزم امتناع الموقوف عليه كليا امتناع الموقوف
ثم الى ان يقوم البرهان لانه صفة لا يخفى ان الحال قد يحتاج
اليه المحل كالصورة بالنسبة الى الهيولى فكلية الكبرى ثم
الصفات قد يكون عدمية اه اقول تحقيق ذلك ان معنى
الاتصاف فى نفس الامر او فى الخارج هو ان يكون الموصوف
بحسب وجوده فى احدهما بحيث يكون مطابق حمل تلك الصفة
ومصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضى وجود ذلك الموصوف
فى ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك
الوجود مطابق الحكم ولا يقتضى وجود الصفة فيه بل يكفى كون
الموصوف فى ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له
انتزاع تلك الصفة عنه مثلا مصداق الحمل فى قولك زيد اعمى
هو زيد بحسب وجوده فى الخارج فانه فى ذلك الوجود على وجه
يصح للعقل انتزاع العمى عنه بان يقاس بينه وبين البصر فيجده
مسلوبا عنه بالفعل ثابتا له بالقوة النوعية فيحكم عليه بانه متصف
بالعمى حكما صادقا فالموجود موصوفة فى الخارج على وجه يصح العقل

انتزاع تلك الصفة عنه والحكم بثبوتها له وظاهر ان صدق هذا الحكم
لا يستدعى ثبوت امر سوى الموصوف المعين على الوجه الخاص
اذ لا حظ للسلب من الوجود الخارجى الا انه ينتزع من امر موجود
فى الخارج وقس على ما ذكرنا الحال فى الاتصاف الذهنى فان مصداق
الحكم بكلية الانسان هو وجوده فى الذهن على وجه خاص يصير مبدأ
انتزاع العقل الكلية منه ثم حمله عليه اشتقاقا فمعنى كون الخارج او
الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف فى احدهما
منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الوصف منه بل ان يكون الموصوف
باعتبار هذا النحو من الوجود هو الواقع الذى يعتبر فيه مطابقة
الحكم ولا مطابقته له فان زيدا الموجود فى الخارج هو بعينه مطابق
الحكم بالعمى وغيره من الصفات التى يتصف بها فى الخارج سواء
كانت موجودة فيه او لا والانسان من حيث انه موجود فى
الذهن هو الواقع المحكى عنه بالحكم عليه بالكلية وغيرها من الصفات
الذهنية وهذا معنى محصل عند العقل السليم لا يبقى الاتصاف نسبة
فلو اقتضى وجوده الموصوف لاقتضى وجود الصفة لانا نقول
مطلق تحقق الاتصاف يستدعى مطلق تحقق الطرفين وكذا
تحققه فى الخارج او الذهن يستدعى تحقق الطرفين فيه لكن
الاتصاف ليس متحققا فى الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل
هو متحقق فى الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين فى الذهن واما

استلزام الاتصاف في الخارج تحقق الموصوف في الخارج فمن حيث ان
للخارج ظرف له فان معناه كما مرهوان يكون ذلك الشئ بحسب ذلك
النحو من الوجود بحيث يصح ان يحكم عليه بهذا الحكم فان قلت قد صرح الشيخ
في الفصل الخامس من الهيات الشفا بان ما لا يكون موجودا
في نفسه اصلا يستحيل ان يكون موجودا لشئ قلت غرضه ان ما لا
يكون موجودا في نفسه اصلا يستحيل ان يكون موجودا للشئ وهو
حق فان المعدوم المطلق كما لا يخبر عنه لا يخبر به وكلامنا في ان
وجود الشئ لغيره في الخارج بمعنى كون ذلك الغير متصفا به فيه لا يستدعي
وجوده فيه واستدعا وجوده مطلقا لا ينافي ذلك كما اشرنا اليه
والذى يدل على ان مراد الشيخ ما ذكرناه انه استدل به على ان
المعدوم المطلق لا يخبر عنه قال لان معنى قولنا المعدوم كذا ان
وصف كذا موجود للمعدوم فلا يخلو من ان يكون ذلك الوصف
موجودا في نفسه او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم
صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف موجود
لا محالة فالمعدوم موجود هذا محال وان كان معدوما فكيف
يكون المعدوم في نفسه موجودا للشئ فان ما لا يكون موجودا في
نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشئ هذا موضع الحاجة من كلامه
وحاصله ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لان الوصف المخبر به
ان كان موجودا في نفسه بنحو من انحا الوجود كان الموصوف موجودا

بالاولى

بالاولى وان كان معدوما مطلقا لم يمكن ثبوته لغيره لان ما لا تحقق
له اصلا لا يمكن انتسابه الى شئ ما فان قلت الوصف ثابت للغير
في الخارج فهو موصوف بالثبوت للغير فيه فيكون موجودا فيه بناء
على تلك المقدمة قلت الخارج هٰهنا ظرف للثبوت الذى هو المحمول
لا للاتصاف فان الاتصاف بذلك انما هو في الذهن ولقد
افضى الكلام بنا الى الاطناب لما وقع فيه من الارتياب والله
الموفق للصواب قوله ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة
لا يمكن اتصاف الموجود بها ولا المعدوم بها اتصافا يترتب عليه
الاثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم
اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم
المعدوم به ذلك الاتصاف واما الاتصاف الذهني الفرضي
كما في تخيل الجسم الابيض فيجري في الموجود والمعدوم فانه كما يمكن تخيل
الجسم الى المعدوم ابيض كذلك يمكن تخيل الجسم الموجود ابيض
مع انتفاء البياض عنه في الواقع وقد سبق الى ذلك اشارة
قوله والحق في الجواب لا يخفى بعد ما تقرر من ان وجوب وجود
الواجب عينه عدم تمشي هذا الجواب كيف ولو كان الذات
علة لوجوبها لكانت متقدمة بالوجوب على وجوبه بتقدم العلة
في الوجوب على وجود المعلول ووجوبه وتفصيله انه ح يكون
الذات متقدمة بالوجوب على وجود الوجوب اعني يكون

تعلّ عنه حاشية هي قوله متعلق بالاول أي يعني الجار والمجرور متعلق بالتقدم لا بالعينية وحاصله ان وجود الصفة في نفسها متقدم على اتصاف الموصوف بها على تقدير كونها من الامور العينية اذ قد تقرر ان الاتصاف الانضمامي بالصفة العينية فرع وجود الطرفين واما الاتصاف الانتزاعي فهو وان كان فرعا لوجود الموصوف لكنه ليس فرعا لوجود الصفة في ظرف الاتصاف على ما حقق مرارا وانما لم يجعله متعلقا بقوله اذ هو عينه لان كون وجود الصفة عين اتصاف المحل بها عند القائل بتلك العينية لا خصوصية له بكون الصفة عينية بل مطلق الصفة عينية كانت او انتزاعية فلا وجود لها في نفسها عن وجودها في محالها على ما سيصرح به الشيخ جلال ثاني

اتصاف الذات بالوجوب متقدما على وجود الوجوب متقدم على اتصاف الذات به او هو عينه على تقدير كونه من الامور العينية فيكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب هف ولمانع ان يمنع تقدم وجود الصفة العينية على الاتصاف بها وعينية له وان ثبت استلزام الاتصاف له ولا يخفى الحق على المنصف والصواب ان يمنع انه قد سبق منا ما اذا عطف على هذا الموضع نفع فان عدم المعلوم الاول ههنا نكتة وهي ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم وهو ينفي الملازمة بينهما والحل ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما لكان ممكنا لما ذكرنا من انه صفة والصفة مفتقرة الى الموصوف وقد مر فيه كلام فيحتاج الى سبب متقدم عليها بالوجود والوجوب لقائل ان يقول جد لا تقدم عليه بحسب الاتصاف بالوجوب ثم واما بحسب وجود الوجوب فلا كلام والحق ظ لاهله والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر قد مر في تحقيقه

كلام ولا باس بان نزيده بيانا فنقول لا ريب عاقل في ان الاتصاف ليس من الامور الموجودة في الخارج هو الجسم الابيض مثلا ثم العقل اذا لاحظه بقوته المميزة وجد فيه جوهرا قائما بذاته وبياضا فقط ليس بينهما وحصل فيه النسبة القيامية وليس في الخارج الا الجسم والبياض لكنهما في الخارج على وجه يصح للعقل الحكاية عن حالها هناك بكون الجسم متصفا بالبياض فطابق الحمل مصداقه في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحال فيه دون البياض القائم بغيره فانه لا مدخل له في مطابق هذا الحمل وقد يكون مطابق الحمل ومصداقه خصوصية الموضوع من غير مداخلة امر اخر موجود معه في الخارج كقولك زيد انسان فان مطابق الحمل هناك هو ذات زيد فان العقل ينتزع منه الانسان ويحمله عليه وكذا في ساير الذاتيات وقد يكون ذاته مع امر اخر مباين له كما في قولك السما فوق الارض فان المصداق ههنا هو ذاتهما فقط بناء على عدم تحقق الفوقية في الخارج وكذا في ساير الاضافات الاعتبارية واما حمل العدميات كما في زيد اعمى فان مطابق هذا الحمل وجود زيد في الخارج على وجه ليس مصحوبا بالبصر فليس في الخارج ههنا زيد وعمى بل الموجود فيه هو زيد فقط الا ان العقل يحتاج في هذا الحمل الى ملاحظة امر زايد عليه وهو البصر والمقايسة بينهما بعدم مصاحبته لبدنه فهو من حيث انه ليس في الخارج الا ذات الموضوع يشبه حمل الذاتيات

ومن حيث انه يستدعى ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمقايسة
بينهما شبه حل الاضافات فظهر ان مطابق الحكم الحملى قد يكون ذا نوع
اخر مباين له ولذلك ترى الشارح تعبر عن التصديق بان يحدث فى الذهن
فى الذهن نسبة صورة التاليف الى الاشيا انفسها بانها مطابقة
لها من غير تعين تلك الاشياء المنسوبة اليها ومن قال ان النسبة الذهنية
مطابقة للنسبة الخارجية فكلامه ماول بما ذكرنا او مردود واذا تحققت
ما مهدناه لم يبق لك ريبة فى ان اتصاف الذات فى الخارج مثلا
لا يستلزم وجود تلك الصفة فى ظرف الاتصاف ولا فى انه يستلزم
وجود الموصوف نعم فى تاخره عن وجود الموصوف نظر ويمكن
الجواب بانا لا نم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا
الخ وقد مر ما ينفى بتفصيله ويوجد فى بعض النسخ بعد قوله لم لا يجوز
ان يكون ممتنعا زيادة وهى قوله اعنى ممتنع العدم ولا حاجة اليه
بل لعله سهو من تصرف الناظرين فى الشرح فان ما هو ممتنع العدم
واجب وظاهر ان مقصود المستدل بقوله فكان موصوفها
اولى بان يكون ممكنا الامكان العام المقيد بظرف الوجود فيشمل
الواجب فلا يرد ذلك عليه على انه لو اراد الامكان الخاص لكان
منعا لانحصار على هذا النقد يرلزم وجوب الممتنع وهو افحش
والحق ان المراد بهما الخ وح لا يلزم من وجود امتناع
العدم وجود الامتناع المبحوث عنه هٰهنا اعنى امتناع الوجود

قوله انت تعلم الغرض منه ان كلام السيد قدس سره بوجه اخر غير ما ذكره الشارح وحاصله انه على توجيه السيد للسؤال يكون كلام المصنف منعا للملازمة لا اثر ههنا فى كلام السائل اصلا فالجواب لا يطابق السؤال واما ايراد الشارح فحاصله ان الجواب الذى ذكره السيد لا ينطبق على جواب المصنف
فلا يمكن حمل كلام المصنف على ما ذكره من الجواب جلال

فلا يتم الاندفاع لانه صريح فى منع الملازمة انت تعلم ان الملازمة
التى ادعاها المستدل انما هى بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق
والثبوت وكلام المصنف يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت
وهى غير الملازمة التى ادعاها المستدل فيصير اجنبيا من البحث خارجا
عن التوجيه والظاهر ان مقصود هذا القايل ان المراد ان المتحقق
نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس
كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقولا بتحقق نقيضه الا
انه زاد عليه انه لا يستلزم نقيض مدعى الخصم هذا وح يرد عليه ان دلالة
هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهر بل صريحها وجود ان الفرق
لا يستلزم الثبوت والظاهر على هذا التوجيه ان يقال وفرق بين نفى
الامكان والامكان المنفى فلا يلزم ثبوته لانه لا يلزم من قطع النظر
عن الغير الخ اقول الظاهر ان مراده انه على تقدير انتفا الغير يرتفع امكانه
ومثل هذه المسامحة ليس عزيزا فى كلامهم لانا نقول يجوز ان
يكون ذلك الغير الخ انت خبير بان امتناع الانفكاك ح يكون بالغير
ويكون بالنظر الى ذات الممكن ممكنا هف اقول فيه بحث لان استوا
الوجود الخ ذكر السيد السند قدس سره هذا فى اثبات اصل الدعوى
ولم يلتفت الى ذكره فى دفع الاعتراض عن الوجه الاول نظرا الى
انه يكفى فى اثبات الدعوى بدون الاستعانة بلزوم الانقلاب
فالاولى ان يتمسك به ابتداء فلم يرد ان هذا الاعتراض لا يندفع له

خیال عشق آمد و بر تار وجودم زد چنگ — در پرده جان چو شد بلند شش آهنگ
میگفت که ذره ذره بیرون کشمت — چون آتش اگر نهان شوی در دل سنگ

بل حيث قال والاولى ولم يقل والصواب فقد اشعر بانه يمكن دفعه الا
انه لما كان فيه تكلف وتطويل الاطايل تحته لم يلتفت الى ذكره صريحا
بل اومى اليه ايماء لطيفا والشارح لم ياخذ كلامه على هذا الوجه فرماه
فى الحاشية بالذهول عن ان عدم تعدد الاستواء يدفع هذا الاعتراض
وتعجب من ذلك وانا اقضى العجب من الشارح كيف ذهل عن ذلك
وجوز مثل هذا الذهول اليه ثم انه عدل عن الاولى الى الصواب
مع ان الاولى هو اللايق بسياق كلامه لانه لو تم الوجه السابق لم
يكن خلاف الصواب ولو عاكس كلاميهما فى لفظ الاولى والصواب
لكان لكلام الشارح وجه فتدبر والا توارد علتان على معلول
اقول لم لا يجوز ان يكون استقلال الذات فى علية الاستواء بل
اصل عليته مشروطا بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير لم يكن علة
مستقلة بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين كما
فى اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة عند الانفراد واذا
اجتمع عدة منها لم يبق استقلال الاحاد والحق ان هذا المطلب
اجلى من هذه المقدمات كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل
فح لا يكون ممكنا ذاتيا لان امكانه مستند تارة الى الذات بشرط
انتفاء الغير واخرى الى الغير فلا يزال للغير مدخل فى امكانه واذا
لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وقد تبين
بطلانهما وانما الكلام فى الممكن الذاتى لا يبقى انتفاء الغير شرطا لكون

خيام عشق امد شد چو خونم اندر رگ پوست — تا کرد تهی ز خویش و پر کرد ز دوست
اجزای وجودم همگی دوست گرفت

الذات علة تامة للامكان لا لنفس الامكان فانه متحقق سواء وجد الغير
او انتفى فنسبته الى وجوده وعدمه على السواء فلا يتوقف على شىء منهما
لانا نقول اذا لم يكن للغير مدخل وجودا او عدما فى علية الامكان كان
الذات مطلقا علة تامة فلا يكون علته التامة مشروطا بعدمه وهو ظ
وايضا فلا يكون ممكنا بالغير اذ لا مدخل للغير فى امكانه ومن ههنا يلوح
ان ما قيل فى الاعدام ليس كذلك بل الحق ان علة عدم المعلول عدم
احد علله وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد
افراده لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة هى القدر المشترك
قلت ان اريد بالممكن الذاتى ما ليس ضرورى الوجود لذاته ولا ضرورى
العدم لذاته فهو اعم من ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا
لذاته ولغيره فعلى تقدير ان يكون معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب لانه
ليس داخلا فى الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت ان
الشىء لا بد ان يكون احد طرفى النسبة ضروريا له بحسب ذاته او يكون
ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية وهو ممنوع لجواز ان يكون انتفاء
الضرورة الذاتية معلولا لغيره وان اريد بالممكن الذاتى ما يكون
ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية من الطرفين اختل حصر المواد الثلث
اذ يصير هكذا الشىء اما ان يكون وجوده ضروريا له بحسب ذاته او
عدمه ضروريا له كذلك او يكون ذاته علة لسلب الضرورتين ولا
شك فى تجويز ان يكون سلب الضرورتين معلولا لغيره ومن ههنا

بعلم انه يمكن ان يمنع ابتدا لزوم توارد العلتين اذ لم يثبت كون الذات
علة بعد ويمكن اثباته بانه لو كان معلولا لغيره لكان هو بحسب في ذاته
جايزا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو محال
لان امكان كونه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وايضا
يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وكلاهما
مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر مغاير لذاته ولا معنى لكون
الشيء بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته وهذا ولا شبهة ان المطلوب
ما حقق ان الشيء قد يكون واجبا لغيره او ممتنعا لغيره مع انه ليس كك
بحسب الذات يتبين ان مثل ذلك لا يجوز في الامكان بان يكون بشرط
كونه على حال من احواله ممكنا وبدونه ممتنعا او واجبا على قياس كون الشيء
بشرط مقارنته وجود العلة او المعلول وانتفائهما واجبا او ممتنعا و
بدونهما ممكنا ولا خفاء في انتفاء الامكان الغيري على هذا الوجه
فان ما يفرض كونه بشرط ما ممكنا فهو لا بد ان يكون ممكنا في ذاته
اذ لو لم يكن ممكنا في ذاته لم يكن بحسب حال من احواله ممكنا والا لزم
الانقلاب فان قلت اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى ممكن
ككونه مبدأ لزيد مثلا كان بهذا الاعتبار ممكنا مع انه واجب بذاته فقد
تحقق الامكان بالغير في الواجب بالذات على منوال تحقق الوجوب بالغير
والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات
هو وجود ذاته ومع هذا الاعتبار وجود ذاته باق على وجوبه الذاتي

فان الواجب من هذه الحيثية يجب وجود ذاته نعم لا يجب وجود ذاته
فما هو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا او
ممتنعا بغيره فان الممكن المأخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته وهو
ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا بغيره فتامل
في اطراف الكلام يحيط بحقيقة المقام فالحق انه ان اريد بالامكان
بالغير الخ اقول الوجوب ضروري الوجود والامتناع ضروري العدم
والامكان لا ضرورتهما فالوجوب بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة الوجود
والامتناع بالغير ضرورة العدم فيكون الامكان بالغير بالقياس اليهما
اقتضاء الغير لا ضرورتهما وذلك ظاهر والشارح اهمل معنى الضرورة
وفسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود والامتناع بالغير باقتضاء
الغير العدم ثم قاس الامكان بالغير عليهما فجعله لا اقتضاء الغير الوجود
والعدم وليس كذلك على ما عرفت نعم القياس على الامكان بالذات
يقتضي ان يكون معناه ما ذكره فان الامكان بالذات هو ان لا يقتضي
الذات وجوده ولا عدمه لا ان يقتضي لا ضرورتهما والا لكان ممتنع
الطرفين لذاته ثم لا يخفى ان المقصود بالامكان بالغير هاهنا هو المعنى
الاول فلا حاجة الى الكلام الطويل الذيل المبني على المعنى الثاني بل هو
الامكان بالقياس الى الغير لا الامكان بالغير كما اشرنا اليه من قبل
وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اقول فيه بحث
لانه قد صرح هاهنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا

قيل فيه بحث لانه ان اراد انه ليس معنى الامكان ان يقتضي الذات عدم كون شيء من الطرفين ضروريا له
بحسب نفس الامر فذلك وان استلزم كونه ممتنع الطرفين لذاته بناء على انه لو كان معدوما كان عدمه
مقتضيا بالضرورة في نفس الامر لان الشيء ما لم يجب لم يقع وكذا في جانب الوجود فيلزم ان لا يكون موجودا
ولا معدوما لكنه عدم قد يجوز ان يكون معنى الامكان بالذات لا ضرورتهما الذاتية اي يقتضي الذات ان
لا يكون شيء من الطرفين ضروريا له ضرورة ناشئة من ذاته وان كان احدهما ضروريا له بحسب نفس الامر
كيف وقد ذكر المحشي سابقا انه يمكن اثبات ان الذات يقتضي الامكان وهو ليس الا لا ضرورة الذاتية
فبين كلامه منافاة وان اراد نفي اقتضائه لا ضرورة الذاتية فقوله والا لكان اه تم كما لا يخفى كيف ويلزم
ان يكون جميع الممكنات ممتنعة الطرفين بناء على ان ذات الممكن يقتضي الامكان كما ذكر بقوله ويمكن اثباته اه
والامكان ليس الا لا ضرورة الذاتية تدبر جلال ثاني

شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك

فيما بعد بقوله لا يخلو عنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات

واجبا بالغير وهو ينافي قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن فلا بد من تخصيص ما

بالغير السابق اما مطلقا او حيث حكم باستلزامه للامكان والثاني اظهر

وكيف لا واللاحق لو لم يكن بالغير وظاهر انه ليس بالذات لزم الواسطة

بين الذاتي والغيري ولا حلول الصور اقول البرهان انما قام على جواهر

مجردة عن المادة الجسمانية لا عن مطلق المحل اذ لم يتم برهان على

امتناع حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل يحتمل ذلك كما هو المشهور

المنقول عن الامام وسينقله في تقسيم الجواهر فالتجرد لا ينافي حلولها في

المحل مطلقا والاولى التمثيل بالهيولى والاجسام فانها ممكنة في ذاتها غير

ممكنة الحلول في غيرها وكذا المحل الاخير والمركب من الحال وذلك

المحال في الجواهر المجردة على تقدير جواز الحلول فيها لانا نقول قد يكون

اقول الظاهر ان تبدل اللزوم بالاستلزام لان الاستدلال بالمعلول

على العلة يتوقف على استلزامه لها ولا يكفي فيه لزومه لها كما لا يخفى ثم اقول

اذا جاز كون بعض المعلولات مستلزما لعللها لزوما بينا فيستلزم العلم

بذلك البعض من غير ضميمة العلم بتحقق العلة فيجوز ان يكون الامكان

معلولا للافتقار ومستلزما له باللزوم البين فيستلزم العلم بامكان

الشيء العلم بالافتقار فلا يتم الاستدلال على كون الامكان علة للافتقار

بما ذكره في نسخة اخرى واجيب بان المعلول المعين لا يستلزم

وسيجي لهذا المقام تحقيق فانتظر

اقول ان اراد ان استلزامه العلم بالعلة المعينه ليس كليا لتخلفه في

بعض المواد فهو لكنه لا يجدي في المطلوب لجواز كون العلم ببعض المعلولات

بخصوصه يستلزم العلم بالعلة المعينة وكون الامكان من هذا القبيل

وان اراد انه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم بالعلة المعينة فلا بد

ان يمنعه الى ان يقوم عليه الدليل وقوله في تلك النسخة وكونها

معلولي علة واحدة يرد عليه مثل ما مر ولذلك تراها تنفر من

صوت الخشب آه فانه يدل على انه ارتكز في طباعها ان حدوث

الصوت المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي وجوده وهو

الخشب اذ لو جاز عندها ترجح احد المتساويين بدون مرجح لجاز

وجود الصوت بدون الخشب بل بدون ما يقتضيه مطلقا فلم

يستلزم الصوت عندها وجود الخشب فلم تنفر وعورض

بالامكان آه الظاهر ان يقول نوقض فانه لا يدل على نقيض هذا

المدعى بل على نقيض مدعى اخر لهم فالدليل جار فيه مع تخلف المدعى

عندهم واجيب بان الامكان اي تحقيقه ان الحدوث

كيفية النسبة الفعلية فيتاخر عن الاتصاف بالفعل بخلاف

الامكان فانه كيفية مطلقا فان قلت النسبة الفعلية ايضا ممكنة قلت

نعم لكن لا يتوقف اتصافها بالامكان على تحقيقها بالفعل بخلاف

اتصافها بالحدوث واما الحدوث فلا يوصف المهمه

اقول هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة للحاجة

قوله اما لو اراد واه تلك العباره يحتمل معنيين الاول ان تفسير الحدوث فى هذا المقام بتلك الحيثية وح يتوجه ما اشار اليه بقوله وما قيل اه الثانى ان سلب الحدوث على معناه وترتيب حذف مضاف بان يق من قال علة الاحتياج الحدوث اراد ان علتها حيثية الحدوث بحذف المضاف وح لا توجه لما قيل اصلا ومراد المحشى المعنى الاول بقرينة ذكر ما قيل ايرادا عليه والسيد الشريف فى حاشية حكمة العين بنى الكلام اولا على المعنى الاول فاورد عليه ما اشار اليه المحشى بقوله وما قيل فعدل عنه بناء على ورود الاعتراض المذكور وبنى الكلام على المعنى الثانى والمحشى اراد تتميم المعنى الاول ودفع الاعتراض عنه بقوله فاقول مدفوع اه جلال الاسترابادى

ويستبعد ان يقول به عاقل لعله لو اراد واان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا تتاخر عن الوجود فلا يلزم تقدم الشىء على نفسه وما قيل من انه اذا فسر الحدوث بذلك يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا هف فاقول مدفوع بانه انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكوره ولا فساد فيه ولا يتوهم ان ذلك اصطلاح جديد بل هو مسامحة فى المعنى الاصطلاحى نظير ذلك ان قدماء الحكماء فسروا الجواهر بالموجود لا فى موضوع ثم فسر المتاخرون مفهوم الموجود لا فى موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان لا فى موضوع وليس هذا اصطلاحا جديدا بل الجوهر الموجود

لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن اه هذا انما يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب اما اذا كان اقتضاؤه له على سبيل الرجحان ايضا فلا لان الخصم لا نسلم ان ما ينافى ما يقتضى الممكن اولويته ممتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع انما هو فى جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف الاخر فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجاز رجحان الطرف المرجوح فى شىء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافى اقتضاء ذاته رجحان الطرف الاخر لان الطرف الراجح فى كل مرتبة من تلك المراتب نظرا الى الذات

الممكن راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف الاخر المرجوح جوازا مرجوحا فتامل اقول فى اثبات هذا المطلب ما يقتضى رجحان طرف فهو بعينه يقتضى مرجوحية الطرف المقابل للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته يستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح لما عرفت فى الطبقات فتدبر وما قيل من ان الواجب لا حاجة الى هذا التكلف فان معنى قولهم ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره ان يكون هو وحده مستلزما للوجود وذلك لا ينافى الواسطة فى اللزوم فالاولى ان يجاب لا يرد عليه مثل ما اورد على الوجه الذى اخترعه لان اقتضاء عدم الطرف المرجوح انما ينافى الامكان اذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه واما اذا كان مقتضيا له على سبيل الاولوية بان يكون اولى بالنظر اليه فلا بل يكون عدم الطرف المرجوح راجحا بالنظر اليه وذلك لا ينافى فى المطلوب بل يحققه وايضا يرد على قوله واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح الى قوله فيجوز ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن المفروض اقتضاء ذات الممكن اولوية ذلك الطرف على سبيل الاولوية بمعنى انه يكون ذلك الطرف اولى بالنظر الى الممكن واولويته اولى وكذا اولوية تلك الاولوية الى حيث ينقطع الاعتبار فيجوز زوال ذلك الطرف بالنظر الى

يعنى لا حاجة الى تخصيص الغير بل الوجه ان يبقى على اطلاقه ويقال معنى وجوب الوجود ان يكون هو وحده مستلزما للوجود اى من غير ان يجعل الغير متصفا بهذا الاستلزام بان يكون شرطا له او يكون بمجموع الذات والغير متصفا بهذا الاسم من غير اتصاف الذات وحدها بحقيقة وهذا المعنى لا ينافى كون الغير واسطة بمعنى كون الغير لازما اولا ووجوب الوجود لازما ثانيا و الحاصل ان الواسطة هيهنا ليس بمعنى الواسطة فى الثبوت حتى يكون لها مدخل فى اتصاف الذات باستلزامها للوجود شرطا او شطرا ويكون الذات مع قطع النظر عن تلك الواسطة غير متصفة بهذا الاسم بل واسطة الغير عبارة عن كونه لازما اولا والوجود لازما ثانيا وهذا لا ينافى كون الذات وحده فى نفس الامر متصفا بصفة الاستلزام للوجود كما لا يخفى جلال

الذات جوازا مرجوحا والحاصل ان الاولوية كما يكفي في وقوع احد الطرفين
يكفي في وقوع الاولوية اذ لم يثبت بعد ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى
بالنظر الى ذاته ولا استحالة في جواز زوال مقتضى الذات اذا كان
اقتضاؤه له على سبيل الاولوية انما يستحيل اذا كان على سبيل الوجوب
ويلوح بادنى تامل ان هذا الوجه قريب المأخذ جدا مما اخترعه قوله وان
لم يمتنع توقف وقوع الطرف الراجح في قوله فلا يكون ذلك الرجحان كافيا
لقائل ان يقول كما ان المهية يقتضي اولوية الراجح يقتضي اولوية سبب
المرجوح فلا يتوقف وقوع الراجح على امر خارج من الذات وما هو مقتضا
لا بد لنفيه من دليل ويرد على قوله فلا يكون ذلك الرجحان كافيا الا انه
على تقدير وقوع سبب الطرف المرجوح لا يبقى الرجحان فاحتياج وقوع
الطرف الراجح الى عدم سبب الطرف المرجوح لا يدل على عدم كفاية
الرجحان وانما كان دالا عليه لو بقي الرجحان ولم يقع الطرف الراجح اذ
الكلام في انه بعد تحقق الرجحان لا يكفي في الوقوع قوله فرضنا وقوعه معه
تارة وعدم وقوعه اخرى اقول الممكن ما يكون وجوده وعدمه جائزا
نظرا الى ذاته لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك
مع كونه ممكنا كما في الزمان فلا يلزم من استلزام وقوعه تارة وانتفائه
اخرى لمحال استلزام امكانه لذلك المحال لانه انما يلزم من المفروض
الذي لا يلزم من الامكان وايضا هذا الدليل لا يجري في الامور الآنية
فلا يثبت به الدعوى الكلية فافهم قوله ولقائل ان يقول لقائل ان

لقائل ان يقول مثل هذا يجري على تقدير التساوي ايضا فان مقتضى التساوي
هو الاحتياج الى مرجح فلم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح عدم السبب المذكور
فان تمسك في دفعه بدعوى الضرورة في ان المحتاج الى غيره في الوجود لا بد له
من مؤثر موجود ولهذا حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية في كل معلول بخلاف
غيرها من العلل وان غير العلة الفاعلية لا يكون علة تامة بسيطة امكن
دفعه على تقدير الاولوية بهذه الدعوى ايضا بان يقال اذا ثبت احتياجه الى
الغير ثبت احتياجه الى مؤثر موجود بحكم تلك المقدمة فان قلت بديهة
العقل انما يحكم بذلك في المتساوي الطرفين دون ما وجوده اولى قلت
له ان يقول لا اذا جوزتم ذلك على تقدير الاولوية فلم لا يجوز على تقدير التساوي
لا بد لذلك من بيان والتفصيل ان الخارج المحتاج اليه ان كان فاعلا
له لزم تجويز تاثير المعدوم في الموجود وان لم يكن فاعلا له لم يكن له فاعل
لان ذاته لا يمكن ان يكون فاعلا له لما سياتي في كون الوجود الواجب
عين الواجب فيلزم استغناء الممكن المحتاج الى الغير في الوجود عن المؤثر
الموجود وهو يقدح في اثبات الواجب على تقدير التساوي ايضا على
ما سبق فقوله لا جوزتم الخ مندفع بان غرض المستدل انه على تقدير
الاولوية يحتاج الى غيره فيلزم احتياجه الى فاعل موجود بواسطة تلك
المقدمة التي لولاها لم يتمش الاثبات على تقدير التساوي ايضا قوله مدفوع
بان الممكن المفروض ليس معلولا اه كيف لا يكون معلولا للشيء وقد فرض
توقفه على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير معلول له وكانه اراد

بالشيء الموجود يعني ليس معلولاً لموجود حتى يكون عدمه مستنداً الى علته
بل هو معلول لعدمه فيكون عدمه مستنداً الى وجوده ثم لا حاجة الى ذلك
ولا الى قوله ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود بل يكفي ان يقال
يجوز ان يكون الامر الذي يحتاج اليه الوجود انتفاء المانع كما هو المقرر
عندهم فلا يلزم الاحتياج الى موجود والتحقيق ان علة العدم عدم علة الوجود
اما بجميع اجزائها او ببعضها ولما كان من جملة اجزائها انتفاء المانع فانتفائها
قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء المستلزم لوجود المانع فان قلت هذا ايضا
انما يتم اذا جوز كون العدم اثر الموجود اذ لو لم يجز لم يمكن استناد عدم
المعلول الى وجود المانع قلت ليس كذلك فان عدم المعلول مستند الى
عدم العلة ووجود المانع امر مقارن لعدم العلة وليس علة ثم لو سلم استلزامه
له فلا يتوقف البيان عليه اذ يكفي فيه كون انتفاء المانع ما يتوقف عليه
وجود المعلول في الجملة وهو معلوم مقرر **قوله** فليفرض وقوعه معها تارة
وعدم وقوعه معها اخرى فيه مثل ما سبق في الاولوية الذاتية مع زيادة
هي انه بعد تسليم جواز وقوعه تارة وعدمه اخرى بالنظر الى ذات
الممكن يمكن ان يق انه ممتنع بالنظر الى الرجحان الناشي من العلة لان
ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص
بعضه بالوجود والاخر بالعدم من دون مرجح اخر فالحق انما يلزم
من وقوعه في بعض الاوقات دون بعض فيكون محالا ولا يلزم من
استحالته انتهاء الرجحان الى حد الوجوب لان نقيض احد الطرفين عدم

بالكلية ومن ارتفاعه ووقوعه اخرى ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع
الاعم حتى يلزم وجوب الطرف المقابل وايضا يمكن ان يق ان العلة كما
يقتضي رجحان احد الطرفين يقتضي رجحان وقوعه في جميع اوقات
الرجحان على وقوعه في بعض اوقاته دون بعض فلا يحتاج الى مرجح اخر
ويكون معنى الاقتضا كما سبق كون ذلك اولى بالنظر الى العلة لا بمعنى
الوجوب اذ لم يثبت بعد ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فيجوز ان يوجد
المعلول بالاولوية الناشية من العلة ويكون الاولوية حاصلة من اولوية
تلك الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار كما انه على تقدير الوجوب
ينقطع تسلسل الوجوبات بانقطاع الاعتبار وايضا هذا الدليل
لا يجري في العلل الآتية بالنسبة الى معلولاتها فلا يثبت هذه الدعوى
الكلية ولا يخفى جريان مثل هذا الوجه الثاني في الاولوية الذاتية
ايضا فاحسن التامل **قوله** لئلا يلزم التسلسل اقول اللازم من
عدم الانتهاء الى الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه
في بعض اوقات المرجح اخر ثم على فرض وقوعه في بعض ذلك البعض
دون بعض اخر الى مرجح ثالث وهكذا كلما فرض وقوعه في جزء و
من اجزاء وقت المرجح دون جزء اخر يزيد مرجح ومن البين انه
لا يجتمع تلك التقادير باسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات
الغير المتناهية في الواقع وذلك ظاهر ولو سلم فيجوز ان يكون
المرجحات امورا عدمية وان سلم فبطلانه لانها غير مترتبة بل انما

يلزم توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية لا توقف بعض احادها
على بعض والاولى ترك ذكر التسلسل التمام المقصود بدونه اذ الحاصل انه
لو كفى الاولوية الخارجية لايكن وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو امكن
ذلك لزم اما ترجيح احد المتساويين او عدم كفاية ما فرض كفايته وهما
محالان فكذا المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم يكف الاولوية لزم الانتهاء
الى الوجوب وهو ظاهر قوله فاندفع ما قيل اى يمكن ان يق المقصود
ان وجوب الفعليات يقارنه جواز العدم فى الجملة كما فى الممكنات
فيندفع ذلك ويكون الوجوب باقيا على عمومه كما ذكره الشارح فيتلايم
اجزاء كلام المتن من غير اضطراب قوله هذا يدل على ان المراد لا يرد
على هذا التوجيه الذى مر لان مقارنة الوجوب اللاحق للعدم فى الجملة
صادق لا يق ان اريد بوجوب الفعليات جميع افراده انتقض بالواجب
ووجوب العدم وان اريد بعض افراده وهو وجود الممكنات رجع الى
توجيه الشارح لانا نقول المراد بوجوب الفعليات هو الوجوب اللاحق
كما اشير اليه والمعنى ان الوجوب اللاحق قد يقارن جواز العدم فالوجوب
باق على اطلاقه كما فى قوله ويلحقه وجوب اخر الا ان مادة المقارنة
مخصوصة وتجعل القضية طبيعية او نختار الثانى ونقول لا يرجع
الى توجيه الشارح لان الوجوب اللاحق باق على اطلاقه والحكم
جزئى لا يقال لا يبحث فى العلوم عن الطبيعية والجزئية لانا نقول
كثيرا ما يورد المص القضايا فى صورة الطبيعية والجزئية كما فى قوله

ثم العدم

ثم العدم قد يعرض لنفسه وقوله الوجوب شامل للاثنين الى غيرهما من النظاير
التى لا تحصى وقد صرح الشيخ فى الشفا بان مسائل العلوم الحكمية قد يكون
جزئية نعم لا يكون شخصية قوله اراد بها الشمس لا الحصر فان الحكماء
ما سيبطله المص هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان
الاستعدادى بدون المادة فلا يتم الاستدلال به على ان ليس هذا القيد
للحصر اذ الحوادث عند المص كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد
فلعله انما يتحقق الاستعداد عنده فى بعض الحوادث وهو المركبات
ثم ان الحصر على مذهب الحكماء منقوض اذ النفس مادى بالمعنى المراد ههنا
وليس بمركب والصواب ان يق لم يرد الحصر لثبوت الاستعداد فى
البسايط كالنفوس وبسايط الصور والاعراض قوله ولا عكس فان
الاب مقيسا الى ابنه اى اذا اخذ الاب من حيث الاضافة الى ابنه
مادة افتراق الحادث الزمانى عن الحادث الاضافى فلم يكن القديم
الزمانى من حيث عدم مقايسته الى الحادث مادة افتراق القديم
الزمانى عن القديم الاضافى فيختل النسبة المذكورة بين القديمين
انفا ويصير النسبة بالعموم من وجه والاولى ترك هذا التكلف و
جعل النسبة بين الحادثين المساواة فى الصدق فان كل حادث
اضافى فهو حادث زمانى وكل حادث زمانى فهو حادث اضافى
بالنسبة الى القديم الزمانى قوله ولا تصور مانع فان قلت عدم
امكان المانع لا يوجب ان يكون الفاعل وحده علة تامة فانا نعلم انه

لوكان هناك مانع لم يتحقق فانتفاؤه جزء من العلة سوا امكن تحقق المانع اولا غاية ما فى الباب ان يكون انتفا المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم دخوله فى العلة قلت اذا لم يكن المانع بمعنى انه يمتنع ان يتصف شئ من الاشيا بمانعيته لم يكن انتفاؤه جزءا من العلة فانه يرجع الى سلب المانعية وامتناعه فلا يحتاج المعلول الى انتفا شئ من الاشيا اذ لا شئ منها مانع عنه نعم لوكان اتصافه بالمانعية ممكنا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه جزءا من العلة كان ارادة الفلك السكون مانع عن الحركة فى نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزءا من العلة فعليك بالتامل وبالجملة العقل لا ينقبض عن ان يكون شئ ما لذاته يوجب امرا من غير مداخلة امر اخر معه فى العلية له ولا دليل على استحالته بل التفتيش ربما يوجبه وكونه على تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضى دخول انتفاء المانع فى العلة لجواز ان يكون لازما للعلة من غير توقف التاثير عليه فليس كل ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه اقول وهو غير مناف لكلام خ اقول بل صرح بذلك فى الهيات الشفا فى بحث التقدم واعلم ان هذين التقدمين فان قلت فلم عد وهما نوعين من التقدم ولم يكتفوا القدر المشترك لينحصر التقدم فى الاربعة على ان تقليل الاقسام مطلوب قلت الذى نعلم من الشفا ان القدر المشترك بين التقدمات هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شئ ليس للمتاخر ولا يكون ذلك الشئ

اعلم ان المبدا المحدود فى التقدم بالمكان هو المجردات مثلا والمعنى الذى فيه التقدم هو القرب الى ذلك المبدا كالامام بالنسبة الى المأموم فقوله ثم جعل اشارة الى انه جعل فى التقدم بالشرف المعنى الذى فيه التقدم وهو الشرف مثل الاحسان والفضيلة وغيرهما كالمبدا المحدود الذى كان فى التقدم بالمكان مثلا فالذى كان له من ذلك المعنى ليس للاخر الا وقد كان لذلك الاول قبله فجعل متقدما فى ذلك المعنى فالمراد بالمعنى فى قوله ثم جعل نفس المعنى الذى فيه التقدم اعنى الشئ الذى للمتقدم قبل المتاخر وليس للمتقدم الا وقد كان للمتاخر كالقرب فى التقدم بالمكان والشرف فى التقدم بالشرف وغيرهما يدل على ذلك

للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم هذا المعنى مشترك بين جميع التقدمات على سبيل التشكيك مثلا فى التقدم بالمكان ما هو اقرب الى المبدا المحدود يكون له ان يلى ذلك المبدا حيث ليس يليه ما بعده وما بعده لا يلى ذلك المبدا الا وقد وليه الاقرب ثم جعل نفس المعنى كالمبدا المحدود فما كان له منه ما ليس للاخر وليس للاخر الا ما للذى كان الاول جعل متقدما فى ذلك الشئ كالفاضل بالنسبة الى المفضول والرئيس بالنسبة الى المرؤس فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما تقع للمرؤس وحين وقع للرئيس اولا متحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشئ الذى يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثانى والثانى لا يكون له الا وقد كان للاول متقدما على الاخر مثل الواحد فانه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير بدون ان يكون وجوده قد وقع ثم نقل منه الى حصول الوجود من جهة اخرى بان يكون شيئان وجود احدهما من الاخر ووجود ذلك الاخر ليس منه بل من نفسه او من ثالث فله من الاول وجوب الوجود الذى ليس له من ذاته كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح فالمعنى الذى فيه التفاوت فى كل قسم من اقسام التقدم مختلف مثلا فى التقدم بالطبع المعنى الذى باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك التقدم بالطبع هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار

٦ عطف على قوله فى التقدم بالطبع واعلم ان ههنا اعتراض مشهور وهو ان المعنى الذى فيه التقدم ليس مختلفا فى التقدم بالطبع والتقدم بالعلية بل هو متحد فيهما وهو مجموع الوجوب والوجود وذلك لان العلة التامة كما انها متقدمة على المعلول بالوجوب كذلك متقدمة عليه بالوجود ايضا والعلة الناقصة كما انها متقدمة على المعلول بالوجود كذلك متقدمة عليه بالوجوب ايضا فالمعنى الذى فيه التقدم فى كل من التقدم بالعلية والطبع مجموع الوجوب والوجود فيحصل الاختلاف ملاك التقدم فى الاول الوجوب وفى الثانى الوجود فيحصل الاختلاف بحكم والحاصل ان تقدم المتقدم بالعلية بالوجوب لا يمكن ان يكون بحسب الزمان بل هو بحسب الذات واذا كان كذلك فهو متقدم بالذات بحسب الوجود ايضا وكذا تقدم المتقدم بالطبع على المعلول بالوجود يستلزم تقدمه بحسب القرب ايضا لان الشئ ما لم يوجب لم يوجد قوله وذلك المعنى مختلف فملاك الوجوب غير الوجود جلال نامه

67

الواحد موجودا اولا متقدما على الكثير فاصل الوجود هو المعنى الذى يحصل للمتقدم ولم يحصل بعد للمتأخر الا وقد حصل للمتقدم ولذلك قال الشيخ وقد حده بانه هو الذى لا يرجع بالتكافؤ فى الوجود وفى التقدم بالعلية هو الوجود باعتبار وجوبه لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت هناك فى ان احدهما يجب حيث لا يجب الاخر والاخر لا يجب الا حيث يكون قد وجب الاول فان وجوب الثانى من وجوب الاول وفى الاول التفاوت فى ان احدهما يوجد حيث لا يوجد الاخر والاخر لا يوجد الا حيث وجد الاول فيكون نحوا اخر من التقدم الا انه يجمعهما معنى واحد سمى بالتقدم الذاتى وهو التفاوت فى الوجود اعم من ان يكون بحسب اصله او بحسب كيفيته والحاصل ان اختلاف انحاء التقدم تابع لاختلاف المعانى التى فيها التقدم وذلك المعنى مختلف فى التقدم بالطبع والتقدم بالعلية . ومن ثمة علم انه لابد فى التقدم بالعلية من ان يكون علة موجبة للمعلول كما صرح به الشيخ فى هذا الموضع ولا يلزم ان يكون قرينة يظهر جميع ذلك على من راجع الشفا بشرط سلامة الفطرة و استقامة الفكرة والله الموفق والشيخ استعملها فى طبيعيات الشفا قال فيه وههنا قسم للمتقدم مشهور وذلك هو التقدم بالعلية فان السبب متقدم على المسبب وان كان لا يوجد احدهما الا وقد وجد الاخر وليس احدهما متقدما بالطبع

فهذا دليل التخصيص المذكور اعنى اطلاق التقدم بالذات على التقدم بالعلية فقط بقى بيان اطلاق التقدم بالطبع على المعنى المشترك بين المعنيين فقال ش واستفاد الح قال ش والقول على انه محمول على معنى الحمل على الاطلاق اللفظى قال ش وهو كما ترى فان المتبادر من القول فى هذا المقام هو الاطلاق لا الحمل اقول لا يخفى ما فيه النظر فيها ادعاه اولا وهو ظهور دلالة العبارة على اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك فانه بعد التخصيص يبقى غير تام او مخفيا لابد فيه من العناية فكيف يدعى فى بدو الامر من الظهور فيه جم

على الوجه المذكور من المتقدم بالطبع ههنا وان كان قد يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات هذه عبارته وهو ظاهر فى جواز اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك لكن لا دلالة له على تخصيص التقدم بالذات بالتقدم بالعلية بل الظاهر انه اراد بالتقدم بالذات ههنا ما هو المشهور باسم التقدم بالطبع فيكون معناه قد يحمل المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والقسم الاخر من المتقدم بالذات فيكون معناه القدر المشترك بينهما فان العام اذا قرن بالخاص كان المراد منه ما عدا ذلك الخاص ولعل الشارح تبعا للمصنف فى شرح الاشارات جعله قوله بالذات بيانا لقوله بالعلية واستفاد اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك من جملة زائدة على القسم المشهور واخرى على المتقدم بالعلية كما علم من كلام الشيخ وحمل كلامه على انه قد يقال اى يحمل على المتقدم بالعلية ايضا فيكون معناه القدر المشترك بينه وبين المعنى المشهور وهو كما ترى ثم هذا المنقول يؤيد بعض ما سبق منا معاقده لذى التامل الصادق سوا فرضنا لهما وجودا ام لا احتياج المعلول الى علته اما فى الاتصاف بالوجود كما هو مذهب بعض او فى ذاته بمعنى ان ذاته تابع لغيره بان يكون اثر العلة نفس الذات والاتصاف بالوجود امر ينتزعه العقل من تلك الذات كما ذهب اليه اخرون فيكون على الاول اثر العلة هو الاتصاف وعلى الثانى نفس الذات بمعنى ان نسبة الذات الى العلة نسبة

ع فيه تامل فان نفى احتياج الكل فى ذاته الى الجزء بعيد ولا يبعد ان يخص العلة التى اختلف الفريقان فى ان احتياج المعلول اليها هل هو بحسب ذاته او بحسب اتصافه بالوجود بالفاعل فقط كما هو المتبادر من العلة اى مع الشروط وبالجملة غير الجزء الداخل فى المعلول بناء على ادعاء ظهور احتياج الكل فى ذاته الى جزئه حيث لا يتقوم ولا يتحصل نفس مهيته ويكمل الا باجزائه وهذا هو راى بعض الافاضل فتدبر جم

الاتصاف الذى يجعله الاولون اثر العلة على انه بنفسه ترتب عليها
لا من حيث اتصافه بصفة وسنفرغ لتحقيق الحال فيه والمقصود هٰهنا
على الوجهين لا فرق بين الاجزاء وغيرها اما على الاول فلان القائلين
به لا يجوزون توقف الذات على غيره باعتبار ذاته بل باعتبار الاتصاف
بالوجود فان وجوز واذلك فقد رجعوا الى المذهب الاخير واما
على الثانى فظاهر فان جميع العلل حينئذ يتوقف عليها الذات غاية ما
فى الباب ان الجزء يحتاج اليه فى الوجودين بالضرورة بخلاف غيره
فانه قد يحتاج اليه فى وجود دون اخر فسمى الاول علة الذات
علة الوجود كما سموا لازم المهية باعتبار كلا الوجودين لازم المهية
ولازمها باعتبار وجود خاص لازم ذلك الوجود **قوله** او بالرتبة
وهو ان يكون اى فالسابق بالرتبة اما نفس المبدء المفروض او ما
هو اقرب اليه فان الترتب اعنى الوقوع فى المرتبة يشملها قال الشيخ
فى قاطيغورياس الشفا المتقدم بالرتبة على الاطلاق هو الشئ الذى
ينسب اليه اشيا اخرى فيكون بعضها اقرب منه وبعضها ابعد
واما بعد المطلق فذلك ما هو اقرب المنسوبين الى هذا المنسوب
اليه **قوله** لان اجزاء الزمان متساوية فى الحقيقة اى فيه نظر
اذ هذا بعينه ينفى ان يكون تقدم بعضها على بعض لذواتها وما سنذكره
الشارحون عنه قوله ولا يحتاج الحادث الى مادة ومدة من ان
مهية الزمان متصلة فى حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض

ع هذا جواب عن قوله لا يجدى نفعا آه وحاصله انه يكفى فى الحيثية المذكورة التشخص المفروض وذلك لان كون احدهما بحيثية والاخر بغيرها يرجع الى ان الاحدهما تقدما على الاخر تقدما مفروضا واذا كان التقدم مفروضا فيجوز ان نسبته الى التشخص المفروض وحاصل قوله وليس بل اه ان هذا الجواب مشترك لظ بانه فى التقدم بالعلية ايضا اذ للمعترض ان يقول يجوز ان يلتزم فى التقدم بالعلية ايضا الحيثية المذكورة وبقى ان التقدم مستند الى العلية المفروضة المستندة الى التشخص المفروض سواء سواء على انا لا نتم ان الحيثية المذكورة معناه التقدم المفروض اذ لا شك ان الاتصاف بالحيثية انما هو بالفعل وان كان التقدم مفروضا واذا كان كذلك فلا شك فى امتناع استناده الى التشخص المفروض لان ما بالفعل لا يستند الى ما بالفرض كما لا يخفى جلال زاده

لكنها بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان
فى الوجود الخارجى على معنى انهما لو وجدا فيه كان احدهما متقدما
على الاخر وما ذكره السائل انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة
فى الخارج ويكون بعضها متصفا بالتقدم وبعضها بالتاخر لا يجدى
نفعا لان كون احدهما بحيثية والاخر بغيرها لا يستند الى المهية
المشتركة ولا الى التشخص بعين ما ذكر فى نفى العلية فان قيل يكفى فى ذلك الاختلاف فيهما
فى التشخص المفروض بناء على ان التقدم متحقق على فرض وجودهما
فللسائل ان يقول يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى
العلية على ذلك الفرض ويستند الاختلاف فى العلية الفرضية الى
الاختلاف فى التشخص المفروض سواء بسواء **قوله** اقول مدفوع
بان ذلك غير لازم اى لعل غرض هذا القايل ان يقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض انما هو باعتبار عدم اجتماعها والتقدم بالذات ليس بهذا
الاعتبار بل باعتبار التوقف فهما نوعان متغايران غاية الامر ربما
اجتمعا فى شئ واحد كالعلة المعدة فانها من حيث انها لا يجامع
المعلول متقدما عليه بالزمان ومن حيث اليه المعلول متقدم عليه
بالطبع وذلك لا يخل بالمقصود وهو تغاير التقدمين فاجزاء الزمان
لو فرض ان بينهما ترتبا فى الوجود وتقدما بالطبع بذلك الاعتبار
ففيها ايضا نوع اخر من التقدم وهو الذى يعتبر فيه عدم الاجتماع
والكلام فى هذا التقدم **قوله** اقول السبق بالرتبة عبارة عن كون

الغرض منه توجيه الرد المذكور ورد جواب الشارح مع اشارة الى مواخذه اخرى عليه وحاصله ان مقصود الراد ان المعنى الذى فيه التقدم الرتبى لاياب عن الاجتماع بخلاف المعنى الذى فيه التقدم الزمانى فهما مختلفان لا محة وليس مراده ان الاجتماع معتبر فى مفهوم التقدم الرتبى حتى يورد عليه بجواز كونه عرضا مفارقا والمواخذه هى ان التقدم الرتبى ليس مخصوصا بالقرب كما يقتضيه قوله عبارة عن كون السابق اقرب آه بل هو يشمل نفس المبدا ايضا كما صرح به الشيخ فما ذكره من التخصيص غير صحيح فى نفسه مع ان المواله بقوله كما مر فى تعريفه ايضا غير صحيح اذ التعريف السابق اعم كما اشار اليه سابقا جلال ثانى

السابق اقرب الى قد عرفت ان اختلاف انواع التقدمات باختلاف المعنى الذى فيه التقدم ولا شك ان ذلك المعنى فى الرتبى هو كونه مبدا او القرب من المبدا وفى الزمانى غيرهما ولذلك يكون المتقدم بالزمان من حيث هو متقدم بالزمان جامع للمتاخر بخلاف المتقدم بالرتبة فانه ان لم يجامع المتاخر كان ذلك من حيثية اخرى هى نوع اخر من التقدم وهذا يوجب كون ذلك التقدم قسما اخر فوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا اللازم من ذلك ان يكون للعلة المعدة سبق زمانى وهو حق لا انحصار سبقه فى الزمانى واما ثانيا فلان انقطاع السوال عند قولك الى لا يخفى انه اذا تخيل قطعة من الزمان بجزم العقل بمجرد هذه الملاحظه بتقدم بعض اجزائها على بعض مثلا اذا لاحظ العقل بمعونة الوهم الزمان الممتد قدر يومين مثلا على الوجه الذى يحدث عليه جزم بمجرد ذلك بتقدم احدهما بخصوصه على الاخر حتى لو قيل كانت تلك الحادثه فى ذلك اليوم واخرى فى ذلك الاخر انقطع السوال وعلم ان احدهما امس بالنسبة الى الاخر والاخر غد له وذلك لا ينافى عدم الجزم بالتقدم اذا لاحظه لا بخصوصه بل على وجه اخر فالمناقشة المذكورة مواخذة لفظية اذ الغرض ان السوال ينقطع عند الانتهاء الى الزمان اذا لوحظ بخصوصه على الوجه الذى هو موجود على ذلك الوجه او يرتسم عليه فى الخيال على ما هى بحقيقة مثلا اذا لاحظ الانسان زمان كونه فى شغل معين يعلم بمجرد هذه الملاحظه تقدم بعض اجزاء ذلك الزمان على بعض حتى لو قيل له تولد زيد كان مع ذلك الجزء المعين اكتفى بذلك ولم يقل لم كان ذلك الجزء متقدما على هذا الجزء غايته انه عبر عن احد الجزئين بالامس وعن الثانى بالغد ولم يرد بذلك اسناد الجزم الى وصف الامسية والغدية بل الى ذاتيهما منصورين بخصوصهما ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا الى لو كان هناك واسطة فى الثبوت لصح السوال بلم وان كان بديهى الثبوت وذلك ظ لان بداهة الاثبات لا ينافى السوال بطلب اللم والحكما قالوا فى وجه الضبط الى قد علمت المعنى المراد من التقدم المشترك بين اقسامه على ما نقل عن الشفا فلا يرد انه ان اريد بالتقدم المعنى اللغوى فذلك غير حاصل فى الشرف اصلا وان اريد به معنى اخر فلا بد من بيانه ولا يحتاج الى الاعتذار بان زيادة الفضل والشرف سبب التقدم فى المجالس غالبا فانه مع جريانه فى غير الانسان وكون التقدم بالشرف جاريا كثيرا فى غيره يجعل عده تقدما مجازا والامور التى علاقة باقسام التقدم مصححة لاطلاق التقدم عليها مجازا كثيرة فلا وجه لتخصيصه من بينها بجعله قسما رابعا ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة الى انما يلزم ان يكون لها تقدم بالزمان عليه لا ان يكون لها تقدم عليه بغير الزمان اذ لا منع من اجتماع عدة اقسام من التقدم فى شئ واحد كالتقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة للفلك بالنسبة الى الحوادث
اى التحقق فى ضمن التقدم بالطبع فان حركة الفلك شرط لوجود الحوادث

ع اى دفع الاعتراض بان يعتبر قيد الحيثية فان ذا ليس تقسيما للمتقدم باعتبار ذاته حتى يمتنع ان يتصف ذات واحدة بتقدمين
منه حيثيتين بل هو تقسيم للمتقدم باعتبار حيثية التقدم فيكون بالحقيقة تقسيما للتقدم فيجوز ان يتصف شئ واحد بتقدمين
فصاعدا باختلاف الحيثيات واذا اعتبر الحيثية فلا خلل فى التقسيم الاول ايضا فيبطل ما ذكره الشارح من الاولوية جلال

العنصرية فالاولى ان يق اى فعلى هذا يدخل العلة المعدة فى المتقدم
بالطبع ويخرج عن المتقدم بالزمان فيلزم على ظاهره ان لا يكون لها تقدم
بالزمان وذلك ظاهر البطلان والحل اعتبار الحيثية فان هذا التقسيم
بالحقيقة للمتقدم و ح فلا خلل فى التقسيم الاول ايض ولا فى المعية
الزمانية على راى المتكلمين واما المعية الزمانية على راى الحكماء والمعية
الذاتية اى ولما كان الزمان عند المتكلمين هو المتجدد المعلوم الذى يقدر
به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة
واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتاخر الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان
لذاتها فالمعية الزمانية لا يتصور عندهم فى اجزاء الزمان اصلا واما
فى غير اجزاء الزمان فيتحقق المعية الزمانية الغير الحقيقية كالحوادث
المجتمعة واما المعية الزمانية الحقيقية فلا برهان على نفيه فيه ولا على
اثباته فهو محل نظر وكذا المعية الذاتية عند المتكلمين لاحتمال جمعها فى
غير اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشارح ولو قيل يتحقق المعية الذاتية
عند المتكلمين بين المتضايفين لم يبعد ولا يتوهم ان بينهما معية
زمانية حقيقية على مذهب الحكماء فان المعية الزمانية بينهما الوقوعهما
فى زمان واحد غايته ان ذاتيهما يقتضيان الوقوع فى الزمان الواحد
فلا يكون المعية بينهما لذاتيهما على نحو كون التقدم والتاخر الزمانيين
عارضين لاجزاء الزمان لذاتها اقول ان المتكلمين اى لما كان
الظاهر انه منشا وهم القائل ان انحصار السبق الذاتى فى اجزاء

الزمان يقتضى انحصار المعية الذاتية فيها تعرض لنفسه والا فلا
توقف للغرض عليه فتدبر لان الاحتياج الى العلة المؤثرة اى
اما الان الاحتياج اليها ضرورى فى كل معلول بخلاف غيرها فانه قد
يستغنى عنها بعض المعلولات واما لانها مفيدة الوجود على سبيل الوجوب
بخلاف غيرها ففيه تامل فيه ثم فى ترتب كون الترتب المترتب عليه
اكمل على ذلك اذ يجوز فى هذه الثلثة اى فيكون السبق فيها اثبت
وادوم فيكون اولى اقول هذا بعد تمامه يدل على اختلاف حصول
السبق فى معروضاته وكون السابق مقولا بالتشكيك عليها لا على كون
السبق مقولا بالتشكيك على المتقدمات كما ان بعض المقادير قد يلزم
بعض الاجسام بحيث لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم منه كون المقدار
مقولا على المقادير بالتشكيك فان قلت مفهوم السبق المطلق كما سبق
هو ان يكون للشئ معنى حيث ليس للاخر ولا يكون للاخر الا حيث يكون
له وذلك المفهوم فى السبق الذاتى اقوى لانه يكون السابق ذلك
المعنى حيث ليس للاخر ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعلول فى مرتبة
وجود العلة ممتنع على ان يكون المرتبة قيدا للوجود وظرفا للامتناع بخلاف
وجوده فى زمان وجود العلة فانه ممكن وكذلك فى ساير انواع السبق
فانه وان لم يكن هذا المعنى للمتاخر من هذه الحيثية لكنه يمكن ان يكون له
فيكون السلب الذى هو جزء معنى السبق فى الاول اتم فيكون السبق
اقوى قلت هذا لا يقتضى ان يكون اطلاق السبق على اقسامه بالتشكيك

كما ان كون خط ازيد من خط لا يقتضي ان يكون اطلاق الخط عليهما بالتشكيك وكذا كون سواد اشد من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد عليهما بالتشكيك على ما مر تفصيله فتذكر واما الاشكال في القسم السادس فلا يمكن ان يبقى الاشكال انما يلزم اذا جعل قوله او غيرها عطفا على الزماني والمكاني حتى يكون صفة للعارض اما اذا جعل عطفا على العارض فلا لان العارض لا ينسحب عليه فيكون المعنى بعارض زماني او عارض مكاني او غيرهما والقسم الاخير اعم من العارض الغير الزماني والمكاني ومن الذات فيدخل التقدم بالذات لكن الظاهر انه ليس مقصود المص فان تفصيل هذين العارضين من بين اسباب التقدم دليل على انه يصير كلاما خاليا عن فائدة يعتد بها لان محصله ح ان التقدم اما بسبب العارضين او بغيرها اي شئ كان احدها وهو المسمى بالزماني معناها الحقيقتان لو قد يق حل الحقيقي في كتاب الفن على الحقيقي اللغوي الذي هو مجاز في عرف الفن بعيد فالاولى هو الوجه الاول لامتناع الخلو منهما يعني ان العقلا اتفقوا على امتناع الخلو بين القديم والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزمان فيهما لزم التسلسل وعلى هذا فمعنى قوله في القديم والحادث الاضافيين انه لا يمتنع الخلو منهما انهم لم يلتزموا ذلك فيهما فلا يرد ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم التسلسل ولعل الغرض من ذلك ان كون الزمان حادثا زمانيا

لا يقتضي وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان في القديم والحادث الزمانيين والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل لا يمكن ان يجعل القرينة على هذه العناية ما ذكرنا من ان غرضه ان يبين عدم استلزام حدوث الزمان وقوعه في زمان اخر كما انه لا يستلزم تقدمه عند الخصم ذلك فيحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان لم يكتف الحكما بذلك لان معنى الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك لفوتوا المعنى المتعارف بالكلية وكان اطلاق الحدوث عليه بمجرد اصطلاح وقال الحكما في بيانه ما ذاد الشيخ في الهيات الشفا في بيان ذلك على ان قال للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اى موجودا والذي يكون للشي في نفسه اقدم في الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه ويتوجه عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة وسنخط في هذا المطلب وجه اخر وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ويرد عليه مثل ما مر فان تاخر وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود

العلة الوجود لا ان يكون له فى تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له
فى تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا
لا معنى للعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود فى تلك
المرتبة ثبت انه معدوم فيها قلت نقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب
وجوده فيها على طريق نفى المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب
بكونه فى تلك المرتبة اعنى النفى المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول
تحقق الثانى لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم
فى تلك المرتبة كما فى الامور التى ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية
فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متاخرا عن وجود الاخر ولا متقدما
عليه لا يقال كان المتاخر بالزمان متصف بالعدم فى زمان وجود
المتقدم فليكن المتاخر بالمرتبة متصفا بالعدم فى مرتبة وجود المتقدم
لانا نقول سلب الوجود فى زمان يستلزم الاتصاف بالعدم فى
ذلك الزمان والا لزم خلوه فى ذلك الزمان عن طرفى النقيض وهو
محال واما سلب الوجود عنه فى مرتبة فلا يستلزم اتصافه بالعدم فى
تلك المرتبة على ان يكون المرتبة طرف الاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين
بمعنى انه ليس شئ منهما فى تلك المرتبة غير محال بل واقع كما مر تحقيقه
وقد تلخص من ذلك البحث ان الممكن ليس له فى المرتبة السابقة الا
امكان الوجود والعدم فله فى هذه المرتبة العدم بحسب الامكان
فان اكتفى فى الحدوث الذاتى بهذا المعنى تم والا فلا تم لقائل

ان يقول

ان يقول لو تقدم عدمها الامكان بالذات على وجوده كما ادعيتموه
لكان متقدما عليه بالطبع عليه اذ التقدم الذاتى منحصر عندهم فيما بالعلية
وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة التامة
البسيطة وهو خلاف مذهبهم ويمكن الجواب عن ذلك بانهم ارادوا
بالعلة ما يحتاج اليه المعلول فى وجوده فنفس الاحتياج وما هو
سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها
منظور اليها فى هذا النظر بل هى مفروغ عنها عند هذا النظر ولذلك
صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتى فى العلة لكن لا يمكن اجراؤه
فى القدم الذاتى يمكن ان يق لو وجد القدم الذاتى لكان حادثا ذاتيا
لانه مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا فى مرتبة وجود
موصوفه فيكون الموصوف فى تلك المرتبة حادثا ذاتيا هف وانت
مما سبق فى تحقيق الحدوث الذاتى قادر على حل هذا وامثاله فتبصر
ويمكن ان يق ان هذا انما يتم لو سلم ان هذا كنهه ولا يخفى
المناقشة فى المناقشة متجهة على عبارة الشارح الاصفهانى حيث قال
لو كانا عقليين يلزم التس بعين ما ذكرتم واشار بذلك الى ما ذكره
من الدليل على امتناع وجودهما فى الخارج وهو انهما لو وجدا فالموجود
من القدم اما قديم او حادث اذ لا واسطة بينهما والثانى باطل والا
يلزم حدوث القديم والاول يوجب التس وكذا الموجود من الحدوث
اما حادث او قديم والثانى باطل والا يلزم قدم الحادث والاول

٨ ويمكن تلخيص الدليل بان يق ان كان كل من الجزئين عين وجوده لم يصح الحمل احد الجزئين على الاخر ولا على الكل وان كان احدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب فلا تركيب فيه وان كان كلاهما غير الوجود كان الواجب ممكنا ويمكن جعل المذكور في جميع الشقوق امتناع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن منه

يوجب الشر فان ذلك لا يجرى على تقدير كونهما عقليين لان

ما ليس موجودا في الخارج ليس قديما ولا حادثا بناء على معناهما الا صطلاحي

فلا يحبص عنه الا بان يراد بهما ههنا هذان المعنيان وهو مع انه خلاف

الاصطلاح غير الدليل السابق فلا يصح قوله بعين ما ذكرتم ومن اورد

المناقشة انما اوردها على ذلك الشارح واجاب عنه بما مر وتسامح

في مخالفة الاصطلاح وظاهر لفظه وهو ما ذكره هذا الشارح بعينه

فلا ايراد عليه اقول لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي

الى الاجزا الاجزا العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود

اما الاول فظ واما الثاني فلصحة الحمل فوجودها واحد ومفهومها

اثنان فوجودهما غير مهيتهما وايضا قد ثبت ان الواجب لا مهية

له وراء الانية كما مر ومعنى ذلك انه شخص بسيط لا يحلله العقل

الى مهية وتشخص ولا الى مهية ووجود اذ لو كان له مهية كلية

لم يكن من حيث مهية موجودا بل احتاج الى امر اخر به يتحصل تشخصه

فلا يكون وجوده عين مهية ولو كان هويته بسيطة ولكنها

غير وجوده لاحتاج اتصافه بوجوده الى علة فاما ان يكون علته

نفس الهوية او غيرها وكلاهما محال على ما فصل في مقامه والحاصل

ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشئ اخر سواء كان جزاء له

او معروضا اذ على التقديرين يكون وجوده وصفا للغير بمعنى انه يكون

هناك شئ موجود وكل ما هذا شانه فهو ممكن كما مر ويذكر هناك

المقدمات

المقدمات في تحقيق كون الوجود عين مهيته جدا وايضا لم لا يجوز

ان يكون مركبا من امرين متساويين لا يرد هذا على الدليل الاول

الذي اورده كما لا يخفى فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة

ربما يمنع ذلك والسند السرير المركب من قطع الخشب والهيئة

المخصوصة كما هو المشهور ودعوى انها مهية اعتبارية مع انها كلام

على السند غير مسموعة الى ان يبين وايضا لو اقتضى استغناء الواجب

في ذاته عن الحال كونه عرضا لاقتضى استغناء اجزاء العناصر التي

هي اجزا المواليد عن الصور الحالة فيها ان يكون اعراضا وهو خلاف

مذهبهم بل صرحوا بان المعتبر في الصورة احتياج المحل اليها اما في

وجوده او تحصيله نوعا كما في صور المواليد فان اجزا العناصر محتاجة

اليها في تحصيلها تلك الانواع اعني انواع المواليد وان لم يحتج اليها

في وجودها وتحصلها بحسب انواعها انفسها في النسخة

لزم امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل افتقار الحال الى المحل

اما في الوجود كما في الاعراض او في التشخص كما في الصور والاخير لا

ينافي وجوب الوجود ظاهرا ويبين بما ثبت من ان تشخص الواجب

عينه انما ذلك اذا كان المفتقر ما له عين خارجية والوجود

من المعقولات الثانية اذا كان الوجود وصفا للذات سواء كان

امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات وان لم يكن

ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه على التقدير الاول ومراده بكونه

ممكنا امكانه باعتبار ثبوته للذات لا باعتبار وجوده فى نفسه فلا يرد
عليه ما اورده   وايضا فافتقار الوجود الى المهية ای هذا بحسب الجليل
من النظر وما ترااى من ظاهر العبارة واما على التحقيق فالذى يحقق
وجوبه كونه عين المهية كما مر تفصيله كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود
ای قد عرفت حقيقة الحال   اقول المحوج الى السبب هو الامكان
ای كل ما يغاير الشیء فان ثبوته لذلك الشیء او اتصاف ذلك الشیء
به او كونه هو او ما شئت فسمه امر لا يستغنى عن العلة فان الانسان
مثلا لا يحتاج الى ما يجعله انسانا اما فى كونه امرا اخر فيحتاج الى علة
وذلك ظاهر فان توسط الجعل بين الشیء ونفسه ممتنع بالذات
واما كونه شيئا اخر فمحتاج الى سبب بالبديهة فلذلك حكم الحكما
بان وجود الواجب عينه حتى يستغنى فى وجوده عن غيره اذ لو كان
غيره فارتباطه به اما ان يكون ناشيا عن ذاته فيلزم تقدم الذات
بالوجود على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب الى الغير
فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ای اتصاف الاربعة
بالزوجية واجب بمعنى الضرورة بشرط الوجود وهو لا يستلزم
الاستغناء عن العلة بل علته ذات الاربعة ولا يجرى ذلك فى
الوجود لما مر   اذا تمهد هذا فنقول ای قد عرفت انه على تقدير
كون الوجود غيره لا يكون واجبا بذاته   ولهذا قال بعض المحققين
صفات الواجب لا يكون اثارا له اذا كان امتناع عدمها لكونها

قوله

من لوازم

من لوازم الذات فهى واجبة بغيرها وهو الذات فانه لو لم يكن الصفات
ومن ههنا علم ان ما ذكره فى معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من
ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود يستلزم الاقتضا الذى
نفاه لانه اذا كان الوجود غيره فيكون وجوب اتصاف المهية به اما
لكونه اتصافا بالوجود فيلزم وجوب اتصاف كل شیء بالوجود او لكونه
اتصاف تلك المهية بالوجود فيكون منشا الوجوب خصوص المهية
معتبرة فى خصوصية الاتصاف من غير ان يكون له مدخل فى منشائية
الوجوب بل يكون الاتصاف للخاص واجبا لذاته لانا نقول لما توقف
خصوص الاتصاف على خصوص المهية كان وجوبه متوقفا عليه فى
الجملة فلا يكون واجبا لذاته فتامل   او يحتاج الواجب الى علة
نفسه ای فان عروض الوجود للمهيات مستند الى الواجب فانه الموجد
لها ابتدا او بواسطة فانتفاء العروض يكون بانتفاء علته وينتهى الى
الواجب هذا توجيهه وهو مزيف اذ لو سلم ان علة عروض الوجود
بالفعل للمهيات هو الواجب لكن يجوز ان يكون كونها بحيث لا يكون
الا عارضة هى المهيات التى يصلح معروضات لها فيكون انتفا العروض
الوجود الواجبى لانتفاء المهية التى يمكن عروضها لها   والجواب
عنه قد مر مستقصى اشار الى ما ذكر فى بحث المواد الثلث عند قوله
وقد يوخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية من ان هذا التقسيم
بحسب الاحتمال العقلى وقد مر منا كلام عليه وتحقيق الحق فيه

فاين الفرق اقول الفرق ما بيّنه بقوله والحاصل الخ وهو ان المهية انما تتصف
بقابلية الوجود الخارجي بحسب وجوده العقلي ولا يمكن ان تتصف بفاعلية
بحسب ذلك الوجود ضرورة ان الشيء ما لم يوجد في الخارج لم يوجد شيئا فيه
والمراد من الصفة الخارجية في قوله لا يمكن ان يكون فاعله لصفة خارجية
عند وجودها في العقل ما يعم نفس الوجود الخارجي وما سبق تمهيد لتحقيق
كون الاتصاف بالقابلية بحسب الوجود العقلي وحصول الفرق ان قابلية
الوجود الخارجي يقتضي التقدم بحسب الوجود العقلي وفاعلية الوجود الخارجي
يقتضي التقدم بحسب الوجود الخارجي اما الاول فلان اتصاف المهية
بالقابلية المذكورة انما هو بحسب اعتبار العقل كما بيّنه واما الثاني فلانه
لا يمكن ان يكون فاعله لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط بحكم
البديهة فتامل وهو غير موجه لان الناقض الخ هذا غير موجه لان
الناقض متبع وحاصل الجواب منع جريان الدليل في صورة النقض لجواز
ان يكون القابلية غير مشروطه بالوجود الخارجي والمطالبة بالفرق ليس
وظيفة الناقض بل عليه اثبات جريان الدليل فيها ولا يخفى ان قوله والحاصل
الخ صريح فيما وجهه به صاحب المحاكمات فان محصله منع جريان الدليل
لجواز الفرق بين القابلية والفاعلية الا انه بالغ في السند وزعم تحقيق
الفرق هذا لكن لا ارتباط له بما سبق من ان كلام الناقض مبني على
تصوره انه للمهية ثبوتا في الخارج ثم عرضها الوجود بل الظاهر انه مبني على
خلافه لانه انما يتجه النقض اذا كان قبول الوجود غير مشروطه بالوجود

اذ لوكان

اذ لوكان مشروطا به لكان القابل والفاعل متساويين في الحكم وهو اشتراط
الوجود فلم يتصور النقض لان النقض هو جريان الدليل مع تخلف الحكم
ولعل مراده ان كلامه مبني على تصوره انه يلزم من كون المهية قابلة للوجود
ان يكون للمهية ثبوت في الخارج قبله كما يلزم من كونها فاعلة له وذلك
تصور فاسد لما ذكره مفصلا فتدبر فان فرق في ذلك الخ اقول
بعد ما سبق لا تحقق رفي الرجوع الى الجواب الاول فانه لم يدع انه جواب
اخر لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها الخ هذا خبط فان الكلام
في علة الاتصاف بالوجود الخارجي واذا كانت المهية باعتبار وجودها
في العقل علة فاعلية له لزم ان يكون موجودة في العقل قبل اتصافها بالوجود
الخارجي فيكون قبل اتصافها بالوجود عاقل وذلك بيّن والجواب
ما مر اقول الجواب ما مر ومدار الجميع على ما توهم ان الوجود الخ
لعل هذا القائل حاول التنبيه على ان ما هو غير الوجود فهو اذا لاحظ
بذاته لم يجب له الوجود وانما يجب بشرط انضمام الوجود اليه او
ما يستلزمه من وجود العلة فكل ما له ذات مغاير للوجود ينسب اليه
الوجود نسبة الامور الخارجية الى معروضاتها فهو ممكن بخلاف ما هو
عين الوجود القايم بذاته كما مر تفصيله فلا مخلص عن لزوم كون
ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد الخ انما يلزم ذلك لو كان
معنى كون هذه الاشياء عين الواجب ان كلا منها كنه مهيته وكيف
يتاتى من عاقل ان يقول بكون كل من العلم والقدرة والارادة

اقول المصنع الا العلة الا امكان مبت فالكلام بنا بنا بر الشيء فان تبويه الخ

جلوه با سرو تو چون دست در آغوش کند اب چون آینه رفتار فراموش کند
چمن بهر سنجیده ز آب و رنگ تراز و ز گل کرده ... بهارست و گلشن ...

مع اختلاف مفهوماتها لكنه امر واحد بل معنى ذلك انه بذاته مصداق
حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجيء تفصيله ولا ريب في انه لا يرد
على ذلك شيء مما ذكره ولو كان المراد ما فهمه من ظاهر العبارة لكان
مفهوم الموجود المطلق اولى بان يكون واجبا فكان الواجب عين
الموجود المطلق المقول بالتشكيك تعالى عن ذلك والوجود اخرجنا دجى
لاحاجة الى القيد ولعله اشار الى انه المحتاج الى البيان دون الذهنى
لانهم قالوا يكون واجب الوجود تاما بنفسه الى قوله لم يصح
منهم الاحتجاج الظاهر انهم حيث حكموا بكون الوجود من المعقولات الثانية
ارادوا به مفهوم الموجود بالمعنى الذى سبق تصويره اعنى ما قام
به الوجود اعم من ان يكون بطريق قيام الوصف بالموصوف
او قيام الشيء بذاته وكون هذا المعنى معقولا ثانيا فى كون فرد من الوجود
موجودا اذ الظاهر ان المعقولات الثانية مطلقا هى المشتقات
فانهم جعلوها موضوع المنطق وظاهر ان موضوعه المشتقات
كالجنس والفصل والكلى والجزئى لا مباديها وايضا عدوها من اقسام
لوازم المهية فى بحث الكليات وقولهم عوارض لا يحاذى بها امر فى
الخارج المراد بالعارض الخارج المحمول فتقول الشيء والممكن ونظايرها
من المعقولات الثانية مع وجود افرادها فى الخارج ولئن سلمنا
انها اعم من المشتقات والمبادى فمرادهم ههنا المشتقات دون
المبادى لو سلمنا ان مرادهم المبدا فلا نم ان كون مفهوم من المعقولات

قطع تعلق چو کنم ز هر که جز هیچ است هیچکس در جهان دو بار نمیرد از دل دریا که جوش موج صلاحست

الثانية ينافى ان يكون له فرد موجود فى الخارج يحمل عليه مواطاة اذا كان
ذلك المفهوم عارضا فى ضمن حصصه للاشيا فى العقل فيكون باعتبار
تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا
خارجيا نعم لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم فى الخارج مطلقا لوجود بعض
افراده وايضا لما تحقق فى الخارج فرد من افراد الوجود المطلق كان
هذا المفهوم من حيث انه عارض له ما يطابقه فى الاعيان وان كان
له من حيثية اخرى فى العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة
للمهيات فى العقل وموجود فى الفرد القايم بذاته ولا نم ان من شرط
المعقول الثانى ان لا يكون له وجود فى الخارج بجميع الاعتبارات
بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذى هو به معقول
ثان كالحصص فى مثالنا على ان صدق الوجود المطلق على الواجب
لعله صدق عقلى اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على
كونه موجودا فى الخارج بناء على المقدمة المشهورة ثم وجود فرد من
المفهوم لا ينافى كونه معقولا ثانيا كما مر اقول لا شك الوجود
الخارجى لما ثبت ان الوجود الخارجى لا يمكن عروضه للمهيات
فى الخارج فلا يكون من القسم الاول لانه كما فسره ما ليس لاحد الوجودين
بخصوصه فيه مدخل وذلك يستلزم ان يصح عروضه ايهما وجد
لا من القسم الثانى ايضا فتعين ان يكون من القسم الثالث والا لم
يكن القسمة حاصرة وكونه عارضا للمهية من حيث هى لا للمهية

الموجودة فى الذهن بمعنى ان الوجود فى الذهن ليس قيدا فى الموضوع
بحيث يصير القضية وصفه لا ينافى كون عروضه فى الذهن بمعنى ان
الوجود الذهنى مصحح للعروض ولعل منشا الاشتباه انه حسب انه
يجب فى القسم الثالث ان يكون المعروض هو المهية الماخوذة مع الوجود
الذهنى ويلزم منه ان يكون المعروض فى القسم الثانى هو المهية الماخوذة
مع الوجود الخارجى ولا يخفى انه ليس كذلك بل ليس المعتبر فى القسمين
الا ان يتعلق الاتصاف بالنحو المعين من الوجود نعم يبقى الكلام فى نفى
كون الاتصاف بالوجود بحسب الخارج فان ذلك لا يقتضى تقدم
الوجود الخارجى عليه كما مر مرارا وليس كك فان اتصاف الوجود
بالمهية بحسب نفس الامر اقول اذا كان اتصافها به بحسب نفس الامر
فاما فى الخارج وهو محال او فى الذهن فلخصوص الوجود الذهنى فيه مدخل
فيكون من المعقولات الثانية ثم نقول اتصاف شئ باخر فى نحو من الوجود
ان وجب ان يتاخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون
نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود فى نفس الامر والا تقدم على نفسه
او تسلسل وان لم يجب تاخره لم يتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود
الخارجى ليس فى الخارج ولا محيص عن ذلك الا بان يق المعتبر فى الوجود
الذى هو ظرف الاتصاف هو ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود
عن الوصف والمهية لا يمتاز بحسب الوجود الخارجى عن ذلك الوجود
بل بحسب الوجود الذهنى ولكن يمتاز عن الوجود فى نفس الامر بحسب

الوجو

الوجود فى نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر المهية بدون ملاحظة الوجود مع
توجد المهية فى نفس الامر ممتازا بحسب هذا الوجود عن الوجود فى نفس
الامر وان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو اخر من الوجود فى نفس الامر ايضا
فليتامل جدا والموصوف بالوجود هو المهية من حيث هى اقول
الموصوف بالجنسية مثلا ايضا ليس هو المهية الموجودة فى الذهن على
معنى ان يكون الوجود معتبرا فى الموضوع فان وصف الوجود عرضى
وقد عرفت منشا الاشتباه واذا تحققت ذلك انكشف لك حقيقة الامر
فى كون العدم والجهات الثلث من المعقولات الثانية فلا اشتباه
والحاصل ان الوجود فى الخارج لا يمكن ان يعرض المهية عند وجودها
فى العقل والا لزم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا يعلم
ان الوجود المطلق لا يعرض المهية عند وجودها فى العقل بل الوجود
المطلق والوجود الخارجى يعرض المهية فى نفس الامر لا فى الخارج هذا
كلامه وقد سبق منا كلام على ذلك ويرد على قوله والا لزم كون المهية
موجودة قبل قيام الوجود بها ان اللازم كونها موجودة فى العقل قبل
وجودها فى الخارج وقد مر الكلام فيه مفصلا وايضا اذا لم يكن عروض
المطلق والخارجى فى العقل كما صرح به اولا ولا فى الخارج كما صرح به
ثانيا فكيف يكون عروضهما فى نفس الامر وهو منحصر فى الخارجى
والذهنى فان زعم انه نحو اخر من الوجود فيصير القسم الاول المخصوص
الوجود بحسب نفس الامر مدخل والثانى ما لخصوص الوجود الخارجى

اقول توجيه كلام الشارح بان الوجود ليس من العوارض الخارجية ولا الذهنية [illegible]
من الذهنية بناء على تفسير [illegible] بان يكون الوجه الخارجى والذهنى
شرطا فى الاتصاف اذ الاتصاف بالوجود ليس [illegible]
بناء على ان العقل [illegible] الوجود [illegible] القابلية بان
ثبوت [illegible] ثبوت [illegible] لا يكون ان
القسمين [illegible] الاتصاف [illegible]
بعيد لان [illegible] الاتصاف [illegible]
[illegible]
بالا يكون [illegible] الوجود [illegible] اصطلاح القدم
الاتصاف فى نفس الامر [illegible] مبنيا على
شمل الاقسام [illegible] منه
اصطلاح جديد [illegible]

الوجود

والثالث ما بخصوص الوجود الذهني ولا يلايمه ما ذكر من ان القسم الاول
ما ليس بخصوص احد الوجودين فيه مدخل كما لا يخفى بل يلغو ذكر الخصوص
في الوجود اذ لا مدخل لها حينئذ عموما اصلا وايضا مثل الجنس و المذكورة والذي ذكره
لازم على تقدير الاتصاف في نفس الامر كما مر والتحقيق كما عرفت ان الوجود
مما ينتزعه العقل من المهية ويصفها به ومصداق ذلك الوصف
هو عين المهية وقد عرفت الفرق بين المنتزعات الذاتية والعرضية
فان قلت فيكون الحكم بثبوت هذه المنتزعات لها كاذبا لما بينتم انه
لا ثبوت لها اصلا قلت انما يلزم كذبه اذا كان الحكم بثبوتها لها ثبوت
الاعراض لمحالها اما اذا كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب
من التحليل او المطلق الشامل له فلا فان قلت فجميع هذه المنتزعات
معقولات ثانية او بعضها وبم يمتاز ما هو منها معقول ثان عما
ليس قلت بل بعضها وهو ما يكون الاتصاف به بحسب الوجود الذهني
ثم لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظايرها بحسب الوجود الذهني
ولا في ان الاتصاف بالعمى والفوقية مثلا بحسب الوجود الخارجي
اذ الوجودان شرطان للاتصافين كما يدل عليه صحة تخلل الفاء في قول
وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا او اعمى لكن
في نفس الوجودين اشكال كما مرت اليه الاشارة اذ لو اشترط في
الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر ان
الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون

الاتصاف

الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف
في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفي بمجرد
كونه منتزعا من المهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف
بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من المهية الموجودة في الخارج
فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو
من الوجود ان يكون المهية في ذلك النحو من الوجود غير مخلوطة بذلك
العارض وظاهر ان المهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي و
كذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي
ايضا مخلوطة به بحسب نفسه لكن للعقل ان ياخذه غير مخلوطة بشيء
من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا
الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء
وجود المهية في نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود متقدم على ساير
الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا نقول ظاهر ان هذا
النحو لا يتقدم له على نفسه والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط
التقدم فتامل ومن هذا التفصيل تبين ان عروض الوجود في نفس الامر
ليس كعروض غيره من العوارض فان ظرف الاتصاف بها مغاير لها بل
ربما يتقدم عليها بخلاف ظرف الاتصاف به فانه ذاته باعتبار ما كما علم
ولذلك تفصيل يضيق المقام كما لا يخفى على ثواقب الافهام لا لانا
نقول ما ذكر على تقدير صحته لا يليق بترتيب البحث ان يبقى ما ذكره

على تقدير صحته انما هو فى الصورة الثابتة وليس ثبوت الصورة ولا لا ثبوتها
فيه عين الصورة الثابتة فلا يلزم الا الاجتماع بين صورتى النقيضين
ولئن توهم ان ثبوت الصورة عين الصورة فنقول بعد التنزل الادنية
فى ان اللاثبوت لها ليس عينها فلا يلزم الا اجتماع عين احد النقيضين
وصورة الاخر   وقد عرفت بطلان هذا المذهب فقد عرفت تحقيقه
وما على تحقيقه فلا نعيد هنا   اى علم المعدوم مطلقا القرينة على هذا
التفسير قوله قسيم باعتبار فان قسيم الثابت هو المعدوم لا العدم
وقوله ويصح الحكم الى قوله ولا يناقض فان هذا انما يلايم المعدوم لا العدم
اذ لا فرق بين العدم وساير المفهومات فى صحة الحكم ولا يتوهم من الحكم
عليه تناقض حتى يحتاج الى دفعه   ويجب ان يحمل الموجود على
الموجود فى الذهن ليستقيم الكلام ويرتبط بما سبق من ان للعقل
ان يتصور جميع الاشيا فان انقسام الموجود فى الخارج اليهما
لا مدخل له فيه وكذا المطلق لجواز ان يكون القسم الثانى مخصوصا
بالموجود الخارجى فتدبر وفيه نظر لانه اما ان يراد الانقسام بحسب
فرض العقل او بحسب الواقع والثانى بط اذ الشيء لا ينقسم الى نفسه
والى نقيضه فى الواقع وان امكن فرض انقسامه اليهما وعلى الاول
لا حاجة الى تخصيص الموجود بالذهن كما فى النسخة الاولى اذ هو دائما
واحد ويمكن ان يجاب بان المراد بالموجود فى الذهن ما هو معروض
الوجود الذهنى من المهيات كالانسان مثلا فانه وان كان موجودا

فى الذهن فهو فى حد ذاته اعم من ان يكون موجودا فى الذهن او غير
موجود فيه فهو منقسم الى الانسان الموجود فى الذهن وغير الموجود فيه
بحسب الواقع فان الانسان الذى موجود فى الذهن فى الواقع منقسم
فى الواقع الى الانسان الموجود والى الانسان الغير الموجود فيه هذا والاظهر
ان يحمل الانقسام على الانقسام فى العقل فيصير مودى النسختين واحدا
يعنى اذا كان طرفا الحكم موجودين فى الخارج لقائل ان يقول معنى
الحمل اتحاد الموضوع والمحمول فى الوجود فيكون كلاهما موجودين بوجود
فكيف يتصور احدهما موجودا دون الاخر فان الاعمى فى قولنا زيد
اعمى لما كان متحدا مع زيد كان موجودا بوجود زيد بعينه بل نقول لا فرق
بين الابيض والاعمى فان مفهومهما منتف فى الخارج وفردهما موجود
فجعل احدهما من الموجودات الخارجية دون الاخر تحكم والجواب بان
الشارح ذكر فى الحاشية عند قول المص والوجود من المعقولات الثانية
انه اذا قيل الحيوان موجود كان معناه وجود افراده واما المشتقات
فاذا قيل انها موجودة كان معناه افراد ماخذ اشتقاقها موجودة
فمفهوم الاعمى ليس موجود الانتفاء افراد مبداه غير جيد لانه يرجع الى
الوجود اصطلاح جديد والتحقيق انه اذا وجد فرد ما كان مهيته موجودة
بوجوده بالحقيقة واما عوارضها فانما يكون موجودة بوجودها باعتبار
اتحادها معها بوجه ما واتحاد الفرد مع الذاتيات اتحاد ذاتى ومع العرضيات
اتحاد عرضى فيكون الذاتيات موجودة بوجوده بالحقيقة والعرضيات

بالعرض فلذلك يتى ان الانسان لابشرط شئ موجود فى الخارج حقيقة
بخلاف الاعمى فانه موجود بالعرض بوجود زيد و زيد ليس فى ذاته اعمى بل
باعتبار خارج عنه فاذا نسب وجوده الى الاعمى كان نسبة بالعرض بخلاف
الانسان فان زيدا فى ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم يكن
انسانا ولا غيره من الحيوانات بل شيئا اخر يكون ذلك المفهوم ذاتيا له اذا
تمهد هذا فنقول معنى كلام المص اذا حكم على الامور الموجودة فى الخارج بالامور
الموجودة فى الخارج سواء كانت موجودة فيه بالذات او بالعرض وجب
مطابقته للخارج اذ ح يكون القضية خارجية لاشتمالها على الحكم باتحادها
فى الخارج فيشمل مثل قولنا زيد انسان و زيد ابيض و زيد اعمى ولا يشمل
مثل قولنا زيد ممكن لان الحكم ههنا على الموجود الذهنى بالموجود الذهنى
اذ معنى هذه القضيه اتحادهما فى الذهن غاية ما فى الباب انه اتفق
ان يكون للموضوع من حيثية اخرى وجود فى الخارج وهو خارج عما
هو الملاحظة فى هذه القضية واما اذا حكم على الموجود الذهنى فلا يجب
مطابقته للخارج سواء كان لهما وجود فى الخارج او لم يكن وحاصله
ان القضايا الخارجيه يجب مطابقتها للخارج بخلاف الذهنيات
فانها يجب مطابقتها لنفس الامر وهذا اولى مما ذكر توجيهه اما اولا
فلانه ح لا يعلم من كلامه ان صحة مثل زيد اعمى باعتبار المطابقه للذهن
او للخارج واما ثانيا فلان سياق كلامه يدل على ان القسم الثانى يكون
صحته مطلقا باعتبار المطابقة لما فى الذهن فان قلت قد صرح بان

صحة القسم الثانى باعتبار المطابقه لما فى نفس الامر وهو اعم من الخارج
والذهن قلت وقوعه ههنا فى مقابلة الخارج قرينة ظاهرة على ان المراد
به الذهنى فان كون الصحة باعتبار المطابقة لما فى نفس الامر بالمعنى الاعم
مشترك بين الجميع فلا وجه لتخصيصه بالقسم الثانى وعلى هذا فصداق
الحقيقيه يعلم ضمنا لانه اما الخارج او الذهن او كلاهما ويحتمل ان يحمل
قوله والا على ما ليس حكما خارجيا فيشمل الحقيقية ايض ويكون المعنى ان
مصداق الخارجيه هو الخارج ومصداق غيرها نفس الامر اما الحقيقية
فاعم من ان يكون فى ضمن الخارج او الذهن او كليهما واما الذهنية
فالذهن فقط ويكون قد ترك التفصيل كما هو دابه وامر توجيه العبارة
سهل بعد اتفاق المقصد لا يبقى على توجيهك ايضا لا يعلم من كلامه حال
بعض القضايا فان حال الحقيقية على التوجيه الاول والذهنية على
التوجيه الثانى موكول الى المقايسة لانا نقول بعد العلم بحال الخارجيه و
الذهنية لا شبهة فى حال الحقيقية لان مآلها اليهما وكذا بعد العلم بحال
الخارجية والحقيقية لا اشتباه فى حال الذهنية وهو ظاهر فليس فيها
كثير تعمل وايض تخصيص بعض افراد القضية الخارجيه بهذا الحكم ونظم
باقى افرادها مع ساير اقسام القضية الخارجية فى سلك الاجمال مما
يتنفر عن طبع السليم خصوصا مع انتظام هذا التوجيه الذى لا يخفى
وقعه او على الامور الخارجية لما كان الامكان من المعقولات
الثانية فالموضوع بها انما هو الامر الذهنى لا الخارجى فقولنا الانسان

قوله والحق آه ههنا حاشية هى ولا يخفى ان الحقيقيه يرجع بالمآل اليها انتهى والغرض منها دفع مايرد على قوله والحق آه فان المستفاد منه هو انحصار القضية فى الخارجيه والذهنية وليس كذلك لتحقق الحقيقيه ايضا وحاصل الدفع ان الحقيقيه يحصل منها اجتماع القسمين فليس قسما ثالثا بالحقيقة على ان الترديد المذكور منع الخلو فلا ينافيه الاجتماع الذى يحصل منه الحقيقيه جلال

ممكن حكم بالامر العقلى على الامر العقلى والحق ان الحكم اما على الموجود الخارجى بمثله او على الموجود الذهنى بمثله كما اشرنا اليه انفا لا يق اذا حكمنا على الامور الاعتبارية مثلا بالصفات الخارجية او على الموجودات العينية بالمعقو الثانية كان الاول حكما على الموجود الذهنى بالموجود الخارجى والثانى عكسه لانا نقول على الوجهين ان كان الحكم باتحادهما فى الخارج كان حكما على الموجود الخارجى بمثله وان كان باتحادهما فى الذهن كان حكما على الموجود الذهنى بمثله وعلى الاول يعتبر فى صحته المطابقة للخارج وعلى الثانى يعتبر فيها المطابقه للذهن وليس معنى الحكم على الامور الخارجيه بمثلها ان يكون الطرفان موجودين فى الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبر امتحدين بحسب الوجود فى الخارج فان الغرض بيان مصداق القضية الخارجية مطلقا حتى يعرف بالتطبيق عليه صدقها وكذبها فليتدبر ذلك واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية على توجيه الشارح لا يعلم من كلام المصنف المعتبر فى صحة هذا الحكم المطابقة للخارج او الذهن كما لا يعلم حال مثل قولنا زيد اعمى وانما يستعلم من خارج كما صرح به والوجه فى التوجيه ما وجهناه به والا مو خرفكون النسبة السلبية خارجية ايضا لا يتوقف على ذلك على زعمه حيث صرح بان زيد اعمى قضية خارجية مع اعترافه بان المحمول غير موجود فى الخارج ويمكن الجواب بان كون النسبة الايجابية خارجية على الوجه الكلى يتوقف على وجود الطرفين بخلاف النسبة السلبية

فان كونها

فان كونها خارجية على هذا الوجه لا يتوقف على وجود الطرفين اصلا وفيه ان هذا انما يدل على عدم جواز التخصيص بالسالبة لا على التخصيص بالموجبة اذ لو جعل الحكم اعم من الايجاب والسلب كان كون النسبة خارجية على الوجه الكلى ايضا موقوفا على وجود الطرفين اذ بدون ذلك قد يكون خارجية وقد لا يكون فلا فرق بين التخصيص بالايجاب والتعميم فتامل والمراد بالحكم فى هذا البحث معدم يعنى ان لكون الطرفين موجودين فى الخارج مدخلا فى كون المعتبر فى صحة الايجابى المطابقة مع الخارج ولا مدخل له فى هذا الحكم بالنظر الى السالبة لان وجود الطرفين لا مدخل له فى كون السالبة خارجية اصلا حتى يكون له مدخل فى كون المعتبر فى صحته هو المطابقة مع الخارج بل السالبة يكون خارجية و معتبرا فى صدقها المطابقه مع الخارج سواء وجد طرفاها او احدهما فقط او لم يوجدا لكن لم يتعرض الشارح فى البيان الا الى القسم الثالث اكتفاء وعلى هذا فلو حمل الحكم على الايجابى ظهر صدق المتصلة اللزومية ولو حمل على السلبى لم يصدق اللزومية لما علم من ان المقدم لا دخل له فى التالى ح وان صدق الاتفاقيه وكذا لو حمل على ما هو اعم لان المقدم لا دخل له فى التالى بالنسبة الى بعض موادصدقه وهو السالبة ولا يخفى ان المتبادر فى امثال هذا المقام هو اللزومية فيصح فينبغى ان يحمل الحكم على الايجابى لا يق لا دخل للمقدم فى التالى بعد التخصيص بالايجابى ايضا لتحقق التالى بدونه فى مثل زيد اعمى حيث ما اعترف

قوله حيث يصدق الاتفاقيه اذ اقيل هكذا اذا حكم سلبا على الموجودات الخارجيه بمثلها يتطابق حكمها مع الخارج واذا قيل وجب تقصر لزومية والا يصدق انتهى جلال

به الشارح لانا نقول التالى هو وجوب التطابق كليا كما صرح به ودليل
لا يتحقق فى الموجبة بدونه واما فى السالبة فوجود الطرفين لا مدخل
له فى ذلك الوجوب اصلا نعم يصدق ذلك الوجوب معه اتفاقا هذا
غاية توجيه كلام الشارح فتامل فيه تظهر لك ما فيه ولو علل تخصيص
الحكم بالايجابى بان كون الطرفين موجودا فى الخارج تخصيص الايجاب
بالخارجى فيصدق الملازمة الكلية اعنى وجوب مطابقته للخارج
ولا تخصيص الحكم السلبى بالخارج اذ قد يكون السالبة حقيقية مع
وجود طرفيها فى الخارج كما فى قولك لا شئ من المثلث بمربع ولا شئ
من الانسان بحجر فانهما يصدقان حقيقيتين مع وجود طرفيهما فى
الخارج لكان اولى فان صدق شئ على شئ اخر ايجابا بحسب الخارج
يتوقف على وجود الاخر فيه ان اراد ان صدق الحكم الايجابى متوقف
على وجوده فى الخارج تم وان اراد ان ثبوته له واتصافه به متوقف
على وجوده فيه تم واستند اتصاف الهيولى بالصورة كما مر والقول
بان المتقدم على وجود الهيولى ذات الصورة دون الاتصاف او
ان المتقدم هو الاتصاف بصورة ما وهو الاتصاف فى الذهن والاتصاف
فى الخارج انما هو بالصورة المشخصة وهى متاخرة عن وجود الهيولى لا
يجدى فى دفع المنع وان كفى فى دفع النقض كما مر بل لا بد ههنا من اثبات
المقدمة الممنوعة والحاصل ان الاستلزام مسلم واما التوقف فلا
وههنا اشكال قوى قد اشرنا اليه فيما سلف ونحن قد اشرنا

الى دفعه فيما سلف ونقول ههنا قوله والمطابق يجب ان يكون مغايرا
للمطابق ان اراد المغايرة بالذات فمم وان اراد مطلق المغايرة الشاملة
للاعتبارية فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون الموجود فى نفس الامر مغايرا
للموجود الذهنى بالذات بل نقول هذه النسبة الموجودة فى الذهن مطابقة
لنفسها من حيث هى موجودة فى نفسها وان كان تحقق وجودها فى
نفسها بوجودها فى الذهن فانها من حيث وجودها فى الذهن مغاير
لها من حيث وجودها فى نفسها وتفصيله ان النسبة اذا وجدت فى
الذهن كان لها وجود ذهنى سواء كانت ذلك باختراع العقل وتعمله كما فى
الحكم بزوجية الثلثة مثلا او بدون اختراعه كما فى الصوادق فاذا كان
تحققه بمحض الاختراع والتعمل لم يكن موجودا فى حد ذاته اى قطع النظر
عن ذلك الاختراع واذا كان تحققه لا بمحض الاختراع بل كان منتزعا من
امر من شانه ان ينتزع منه ذلك كان موجودا مع قطع النظر عنه و
ان كان وجوده فى الذهن الا انه موجود فيه بدون تعمله فهو من حيث
هو موجود فى الذهن مطابق له من حيث انه موجود بلا تعمل واعتبار
الثانى هو الوجود فى نفس الامر فان المنظور اليه فى هذا الاعتبار هو مطلق
وجوده فى حد ذاته اعم من ان يكون فى الخارج او فى الذهن على الوجه
المذكور الا ان امرا اخر وهو عدم صلاحيته للوجود الخارجى اقتضى
ان يكون ذلك الوجود له فى الذهن فالنسبة الذهنية فى الصوادق مطابقة
لها من حيث انها موجودة فى نفسها حتى لو كانت موجودة فى الخارج ايضا

كانت مطابقه لها بخلافها فى الكواذب اذ ليس لها الوجود فى نفسها اى الوجود
بلا تعمل واختراع اصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن اذا عرفت ذلك عرفت
اندفاع قوله وايضا فانهم قالوا الى قوله وهذا تصريح منهم بمغايرتها لا ان
معنى كلامهم ان المعتبر فى صحة الحكم مطلقا هو المطابقة لما فى نفس الامر لا لما
فى الذهن من حيث انه فى الذهن والا لزم صدق الكواذب ولا يلزم من
ذلك ان لا يكون الوجود الذهنى مع قيد بدون تعمل فردا من افراد الوجود فى نفس الامر
وكذا قوله ومعلوم ان ما لا يكون فى الاذهان يكون فى الخارج لعدم الواسطة
وهو ظاهر جدا وكذا قوله وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن
فى الذهن يكون فى خارج الذهن لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه
غير موجودين فى الخارج يكون صحته بمطابقته لما فى نفس الامر لا لما فى الذهن
وذلك لان مرادهم بالخارج ههنا ما يقابل الذهن مطلقا فاذا لم يكن
الطرفان موجودين فى الخارج لا يكون صحته بمطابقته للخارج بهذا المعنى
وهو ظاهر ولا لما فى الذهن بل بمطابقته لما فى نفس الامر وان كان وجوده
فى نفس الامر فى ضمن الوجود الذهنى على ما عرفته اتفاقا فما وقع فى بعض
العبارات ان صدق الخبر بمطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية
المراد به الخارج عن النحو الفرضى من الذهن مطلقا كانهم نزلوا فى هذه
العبارة ما لا يكون وجوده بفرض العقل وان كان فى العقل بمنزلة الوجود
خارج العقل ولا مشاحة فى الالفاظ بعد ظهور المعنى واشعارهم فى عدة
مواضع بتعيين المراد وقد عرفت المراد من قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير

موجودين الى فتثبت ولا تتبع الاهواء المزلة والاوهام المضلة والله
ولى الرشاد ومنه العصمة والسداد وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيد
ايضا لا نعيد جواب ما ذكره ويمكن الجواب بان نفس الامر الى انت خبير
بانه لا تدفع الاشكال عنهم لانهم مصرحون بان خزانة المعقولات كلها
هو العقل الفعال فالاولى ان يقال ان المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه
به صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن
يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان لا يكون مصدقا بها فان
الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ بل ولا يكون مدركا له الا ترى
ان الخيال خزانة الصور وليس مدركا لها عندهم والحافظ تخزن المعانى
ولا يدركها فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ و
التصديق ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك لبراءته عن الشرور التى
هى من توابع المادة لا يقال لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند مجرد قايم بذاته
فيكون العقل عالما به لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما به من حيث
التصور واستلزامه لحصول التصديق به ثم والحاصل ان الخزانة انما
يحفظ المعانى التى تعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها ولا يلزم
منه حصول التصديق بها فتامل واعترض عليه ايضا بانه يتعذر
اقول ثم فان المطابقة لا يستدعى المغايرة بالذات كما مر تفصيله بل
لكونه عينه فيكون صدق الخبر اعم من كونه نفس الامر او مطابقا له مع
انهم لم يفسروه الا بالمطابقة فيجب ارتكاب عموم المجاز فى التعريف وهذا

تكلف مستغنى عنه بما ذكرنا على ان فى كلام ارسطاطاليس فى اثولوجيا
ما يفهم ان علم المبادى اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى
انه الواقع لا المطابق للواقع   ولانك علم الواجب ان اراد ان علم الواجب
يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة بل بمعنى اخر اتجه عليه انهم انما فسروا
الصدق بالمطابقة وان اراد انه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب ورد
عليه انه خلاف العرف العام والخاص الا ان يحمل على ما نقل عن ارسطاطاليس
انفا وان اراد انه عين نفس الامر فلا حاجة فى صدقه الى اعتبار المطابقة
اتجه عليه بعد الاغماض عن ظاهر تعريف الصدق كما اشرنا اليه انه مخالف
ما وضع ان نفس الامر هو العقل الفعال اذ حينئذ يكون الواجب والمبادى العالية
باسرها نفس الامر   لما ذكرنا من ان الكذب لا يقدح اه لان مقصوده
ان العقل انما يتصور كل شئ وقد جعل التقسيم والحكم دليلا على ذلك ولا
يختلف هذا الغرض بصدق الحكم وكذبه   واما ثانيا فلان بعد ما
تبين اه لا يخفى ان جواز كون امر ما ذا هوية وثابتا باعتبار وغير ذى هوية
وثابت باعتبار لا يدفع هذه الشبهة اذ منشاها ان صدق الخبر مطابقة نفسه
للخارج فيلزم ان يكون لكل من المتباينين هوية ثابتة فى الخارج فظ انه
لا يندفع بذلك وانما يندفع بان يكون لكل منهما هوية ثابتة فى الخارج
باعتبار وذلك لم يبين اصلا وانما بين ما هو اعم منه   واما ثالثا
فلان المتباينين اه للشاك ان يقول المتباينين هما مفهوما الثابت فى الذهن
وغير الثابت فى الذهن واللازم من مطابقة الحكم للخارج ثبوت هذين

المفهومين

واهب سفر لجر فنا كن كه نبرى   انجا نفس باز پسين باد مراد ست
مرغيست روح وقطره مى اب و دانه اش
دل بركبيت ناله نى تازيانه اش

المفهومين اللذين ليسا ثابتين فى الخارج فقول هذا القايل فيكون الثابت اليس
فى الخارج ثابتا فيه المراد به نفس المفهومين اللذين هما غير ثابتين فى
الخارج وكانه رام بذلك الاختصار فى العبارة ادماجا للملازمة وبطلان
التالى فى عبارة واحدة كانه قال لزم ان يكون القسمان ثابتين
فى الخارج مع انهما غير ثابتين هذا على ما ذهب اليه القايل وتبعه
الشارح من نفى الطبايع الكلية فى الخارج ظاهر جدا وقد يتوهم
فى توجيهه ان هذه القسمة لما كانت مستغرقة لجميع المفهومات كانت
ما ليس بثابت فى الخارج داخلا فى القسمين او احدهما فيلزم ثبوته فى
الخارج وهو توهم فاسد اذ لا يلزم من وجود المفهوم وجود جميع افراده
وحقيقتها ادراك ان النسبة واقعة اه الاولى ان يقال
اذعان وقوع النسبة او لا وقوعها اه لا يدخل فيه الشك والوهم
بل التخييل ايضا فان التصديق ادراك خاص مغاير للتصور بحسب
حقيقته لا بحسب المتعلق فقط كما يشهد به من له وجدان صحيح و
هذا النوع من الادراك لا يتعلق الا بمعلوم خاص هو ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة بخلاف التصور فانه امر لا حجر فيه يتعلق
بكل شئ حتى بمتعلق التصديق فافهم   بل لا يكون هناك حمل
حقيقى بل لا يكون هناك حمل اصلا اذ لا تعقل النسبة الا بين اثنين
بالبديهة ويكون ادراك شئ واحد ذاتا واعتبارا لا يكفى وتفصيله
ان الشئ الواحد كذلك لا يمكن ان يتعلق به ادراكان من نفس

واحدة فى زمان واحد فان حصول صورتين مجتمعتين من امر واحد فى
نفس واحدة ممتنع بالضرورة الوجدانية فلا بد ان يزول احدى الصورتين
عن النفس حتى يحصل اخرى وح لا يكون الا ادراك واحد متعلق بمفهوم
واحد فكيف يتصور النسبة مع انتفا التعدد فى الادراك والمدرك فان
الادراك السابق الزايل لا مدخل له فى صحة تصور النسبة قطعا ولو جاز
تصور النسبة بسبب الصورة الزايلة لجاز الحكم على الامور الذهنية
المذهول عنها ولو كفى الصورة الواحدة لم يحتج التصديق الى التصورات
الثلث بل الى تصورين فقط احدهما تصور واحد هو بعينه تصور
الموضوع والمحمول والثانى تصور النسبة ثم يلزم ان يكون اجزا القضية
اثنين اذ لا تعدد عنده فى المفهوم بل فى الادراك فقط على ان بعض
من يتوهم ذلك قايل بان القضية التى محمولها الوجود لا يحتاج الى
الرابطة فيلزم عليه انه اذا حمل مفهوم الوجود على نفسه لم يكن هذه
القضية الا مفهوما واحدا تعلق به ادراكان اذ مفهوم الموضوع
والمحمول عنده واحد ومعنى الرابطة لا يحتاج اليه هنها فيحصل القضية
البسيطة فلا يصح تفسيرها بالقول المخبر لك من المفاسد وظنى
ان الفطرة السليمة يكفى مؤنة هذا البحث اذ من البين ان النسبة
يعتبر بين المفهومين فاذا انتفى تعددهما فكيف يتصور النسبة ولا
يمكن فان قال انه يتصور كون المدرك بهذا هو المدرك بذاك فقد
رجع الى التغاير بين المدركين ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما

جاز الحكم على الامور النسبية والصورة الواحدة المذهول عنها

قد يطلق الحمل بمعنى الحكم وهو الذى مر تفسيره وقد يطلق على متعلقه وهو المراد
هنا ولذلك فسره باتحاد المتغايرين مفهوما بحسب الذات فانه متعلق
الحكم اعنى وقوع وقد ترك القسم السلبى اكتفاء بالاصل ولما اراد تعريفه
على وجه يتناول الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم بالمحمول والذات
بالموضوع كما هو المعتبر فى المتعارف   قيل يرد عليه اى حمل القابل للذات
على الموضوع ولذلك اعترض عليه بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير
فى المفهوم والوجود والا لجاز حمل السواد على الحركة وحمل الشارح على ما
صدق هو عليه لينتدفع ذلك ونحن نقول ما لم يتحقق الحمل لم يتحقق
صدق المفهومات المتغايرة على شى واحد فان معنى كون الشى صادقا
عليه هو كونه متحدا باحد انحاء الاتحاد فيعود شبهة الحمل جذعا فانك اذا
قلت ج و ب متحدان فيما صدقا عليه كان هذا حكما على شى واحد بانه
يصدق عليه ج و ب متحدان فيما صدقا عليه كان هذا حكما على شى واحد
بانه يصدق عليه ج و ب معا فنقول السايل هذا الذات ان كانت عين
كل منهما لزم حمل الشى على نفسه او غيره لزم اتحاد الاثنين ولا ينحسم مادة
الشبهة الا بان يقال هما متحدان فى الوجود مختلفان بالمفهوم كما سياتى
تحقيقه   اذ لا اتحاد هناك اى اقول لا نم انه لا اتحاد بينهما فى الوجود
اصلا فان الاعمى مثلا موجود بوجه ما بوجود زيد فانه اذا وجد زيد
فقد وجد الانسان والحيوان وساير ذاتياته من حيث انها عينه من
حيث الذات وقد وجد الاعمى وغيره من العوارض الصادقة عليه باعتبار

انه تلك الامور بالعرض وان لم يكن اياها من حيث ذاته فلذلك ينسب
وجوده الى تلك الامور بالعرض فهي متحدة معه في الوجود بمعنى انها موجودة
بوجوده بالعرض ومصداق ذلك في مثل الاعمى كونها منتزعة عنه ومثل
الاسود قيام السواد به ولو لم يكن اتحاد بينهما في الوجود بوجه ما لم
يصح الحكم بكون الاعمى في الدار مثلا اذا كان فيها زيد ولم يسر الحكم على الاعمى
الى افراده وتفصيله ان معنى الهو هو مقول بالتشكيك كالوحدة كما
سيصرح به المص فيكون زيد هو الانسان اولى من كونه اعمى فان الاول
اتحاد بالذات والثاني بالعرض قال الشيخ في الشفا والواحد بالعرض
هو ان يق في شيء يقارن شيئا اخر انه هو الاخر وانهما واحد وذلك
اما موضوع ومحمول عرضي كما يق ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا
والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب هو
ابن عبد الله واحد اذ عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله
او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد
اي في البياض اذ عرض ان يحمل عليهما عرض واحد انتهى كلامه
ونقول ايضا ان الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما
اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفه لم يصدق
وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية فكذا الحمل حتى
يجري في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة الا ان اشهر
افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود فلذلك قد نخص البحث به و

ونفسر الحمل بالاتحاد في الوجود فانه المتعارف المشهور اذ لا يقال في
الحمل المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما في النوع ثم الاتحاد في
الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات
على الموجودات او يكون الموجود احدهما والاخر موجود بالعرض
بالمعنى الذي اشير اليه كما في حمل الاعتباريات عليها فلا حاجة في تحقق
معنى الحمل الى ما قيل ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود وفي غيرها
بمعنى الاتصاف كيف ومعنى قولك زيد اعمى هو هو من غير ملاحظة
الاتصاف بمبدا الاشتقاق بل معنى مطلق الحمل مطلق الاتحاد في الوجود اعم
اعم من التعارف وغير التعارف
من ان يكون بالذات او بالعرض فاذا قيل مثلا ج ب فان اريد مطلق
من ح
الاتحاد صدق باي نحو اتحاد الوحدة توجد بينهما وان اريد به المعنى
الاخص مطلقا صدق بكونهما متحدين في الوجود سواء اتحدا فيه
اعم من ان يكون بالذات او بالعرض
بالذات او بالعرض وان اريد به الاتحاد بالذات لم يصدق الا
بان يكون احدهما ذاتيا او ذاتيا للاخر او بالنحو العرضي لم يصدق
الا بان يكون احدهما عرضيا للاخر وربما صدق الحمل باحد الاعتبارين
وكذب بالاخر مثلا الجزئي جزئي صادق بالاعتبار الاول كاذب بالاعتبار
الثاني والمعلوم معلوم بالضرورة صادق بالاعتبار الاول كاذب
بالاعتبار الثاني فان كون المعلوم معلوما بذلك الاعتبار ممكن غير
ضروري فان مصداقه اتصافه بالمعلومية وهو غير ضروري
لانه لا يتصور التغاير اذا حصل في الذهن الاربعة مثلا فقد حصل

فيه الزوج وساير ما يصدق عليه بنحو من الانحاء فان الاربعه زوج
وعدد وغيرهما فوجودها هو وجود تلك المفهومات الصادقه عليها
نعم ليست تلك المفهومات باسرها موجودة فيه بالذات وهذا لا ينافى
وجودها مطلقا سواء كانت بالذات او بالعرض وجهة الاتحاد قد
يكون احدهما وقد يكون ثالثا جهة الاتحاد قد يكون الموضوع وحده
او المحمول وحده كما فى المثالين الاولين وقد يستوى نسبتها الى الموضوع
هو زيد اما مخلوطا بامر اخر او بدون الخلط او بالعكس وجهة اتحادهما
هو زيد الكرد اعتباره فى الطرفين ولذلك يكون مثل هذا الحمل بديهيا
كانك قلت زيد الذى ادركته الان هو زيد الذى ادركته امس بمعنى
اتحادهما فى زيد الكرد لا فى خارج الذهن فانه قد لا يكون ضروريا
وهذا القسم الثالث هو الذى يسمى حمل الشئ على نفسه وقول المص قد
يكون احدهما يشمل هذا القسم ايض وما يلزم بطلانه على تقدير
صحته اى قيل يرد عليه انه يلزم بطلان ما ادعاه وهو قوله الحمل
محال وانت خبير بان دليله انما يدل على بطلان الحمل الايجابى وربما
تحرر دعواه بسلب الصحة عن الحمل فلا يرد عليه ذلك على ان له ان
يقول مقدماته هذه الزاميه لكم فيلزم عليكم الاعتراف بفساد
فان نقل الكلام الى قوله هذا الزامى لكم فله ان يقول هذا ايض الزامى
لكم وهكذا وهذا لا يقدح فى غرضه الذى هو ايقاع الشك فى الحمل
والا لم يكن الحمل صحيحا اى صادقا فالشبهة انما يرد على حمل

الوجود باعتبار صدقه قلنا م فان الوجود اى انا ثبت ان ثبوت
الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت كما هو المشهور عند المتاخرين فثبوت الوجود
للمهية يجب ان يكون متاخرا عن ثبوتها فى نفسه فان لم يلزم محذور
فى الوجود الخارجى بناء على ما قيل من ان ثبوته للمهية فى الذهن فلا يلزم
الا تقدم الوجود الذهنى على الوجود الخارجى فلا مخلص عنه فى الوجود
الذهنى والمطلق على ما سبق تفصيله وبعد التنزل عن هذا المقام اذا
ان يكون للمهية قبل وجودها وجود سواء كان فيه محذور او لا فكيف
يصح قول المص ان اثبات الوجود للمهية لا يستلزم وجودها قبل وجودها
على ما وجهه به الشارحون ولعل ذلك من المص اشارة الى ما اشرنا اليه
سابقا من ان ثبوت الشئ للشئ لا يجب تاخره عن ثبوته فى نفسه و
ان استلزام ثبوته فى نفسه او كان عين ثبوته فى نفسه قال الشيخ
فى التعليقات وجود الاعراض فى انفسها هو وجودها فى موضوعاتها
سوى ان العرض الذى هو الوجود لما كان فخالفها لحاجتها الى الوجود
حتى يكون موجودة واستغنا الوجود عن الوجود حتى ان يكون موجودا
لم يصح ان يقال ان وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى ان
للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه
هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده فى موضوعه
هو وجود ذلك الغير وقال فيها ايضا ان الوجود الذى للجسم هو موجودية
الجسم لا كحال البياض والجسم فى كونه ابيض لان الابيض لا يكفى فيه البياض

والجسم هذا بعد ان قال اذا سئل هل الوجود موجودًا وليس بموجود
فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود
هو الموجودية هذه كلماته ويتلخص منها ان نسبة الوجود الى المهية ليس
كنسبة ساير الاعراض فان تلك الاعراض تصير موجودة بتلك النسبة
بل هي عين وجودها والمهية تصير بنسبة الوجود اليها موجودة بل هي
عين وجودها فلا جرم لا يتاخر عن وجود المهية فيكون حصول
الوجود للمهية اه فان صدقه يقتضي كونها غير موجودة ونفيه
يقتضي وجودها لامتناع الحكم على المجهول المطلق فالشبهة في سلب
الوجود ايضا باعتبار الصدق لكنه ليس بشرط سلب الوجود اقول ارادن
بالسلب ههنا اللاوقوع لا الانتزاع كما في العبارة السابقة وفي
قوله وهما لا ينا قضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود
عن المهية في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات هذا يدل على تردده
في هذا الاصل فيلزم تردده في الفرع ايضا فلا حاجة الى التزام كون البحث
عن العدم تطفلا كما مر في فواتح الحواشي وهذا الوجه الجأ اليه هنالك من تجويزه
بعض الاحتمالات التي فيها مندوحة عن هذا الالتزام والحال و
الوضع من المعقولات الثانية اقول شبه ان المص اراد ان قول
الموضوع والمحمول على افرادهما بالتشكيك اطلاقا للمبدا واراد
المشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص اولى بالموضوعية
والاعم بالمحمولية واما قول الحال والوضع على افرادهما بالتشكيك

كما صرح به الشارح يخالف الظاهر وهو ما لا يكون له وجود بنفسه
اي على قول من ينفي وجود الكلي الطبيعي لا فرق بين السواد والجسم والفرس
والانسان والاعمى فان جميعها غير موجودة بل ما صدق هي عليه واما على
التحقيق فالثلثة الاول موجودة بالذات بخلاف الاخيرين فانهما موجودان
بالعرض بوجود ما له اتحاد معهما بوجه ما عرضي كما عرفت غير مرة قيل اما
سماه موجودا بالعرض اي الموجود بالعرض مثلا ما هو صادق على الموجود صدقا
عرضيا مثلا اذا وجد زيد فذاته وذاتياته موجودة بالذات وعرضياته
موجودة بالعرض قال الشيخ في الهيات الشفا الوجود للشي قد يكون بالذات
مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والوجود
التي بالعرض لا تحد فلنترك الان ذلك ولنشتغل بالموجود والوجود الذي
بالذات انتهى كلامه وتحقيق المقام ان ما بالعرض مطلقا انما يقال في ما لا يكون
موصوفا بالحقيقة بذلك الشي وذلك جار في ساير الاتصافات كما قال
في طبيعيات الشفا في تحقيق الحركة بالعرض واذا علمت الحال في الاين و
الوضع فاحكم بمثلها في ساير الابواب فانه يقال ان الشي مثلا تسود بالعرض
اذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسما اخر يقارنه او يخالطه او
هو عرض فيه او جسما هو بعينه في الموضوع وليس هو هو بعينه في الاعتبار
كقولنا البناء اسود فان السواد ليس موضوعه جوهرا مع البنائية بل
للجوهر مع البنائية عرض له ان كان هذا الجوهر القابل للسواد وقد يقال
الجوهر اذا كان ليس موضوعا اولا للاسود بل موضوعه الاول شي فيه

لا الجزء وهو السطح فان السواد يعتقد ان علته الاول هو السطح ولاجل السطح
يوجد للجسم انتهى واعلم ان الشيخ صرح بان النفوس الغير المنطبعة لا تتحرك
في الاين بالعرض مع تصريحه بان المتحرك بالعرض هو ما لم يلحقه في نفسه
مفارقة اين اول او وضع اول او كم او كيف بل هو مقارن لشيء اخر مفارقة
ملازمة فاذا تبدل لذلك الشيء حال ينسب اليه كانت له بالعرض وجعل
ذلك على وجهين الاول ما يكون المتحرك بالعرض في نفسه في مكان وذو
وضع وقابل للحركة الا انه لم يفارق مكانه ووضعه بل الشيء الذي هو محمول
فيه قد فارق مكانه وهذا ملازم له فيلزم ان يقع له لاجل حركته ما هو
فيه حصول في جهة يقع اليها اشارة غير الجهة التي كان يقع عليه الاشارة
فيها او يقع له وضع اخر بالقياس الى الجهات كالمنقول في الصندوق
وهو ساكن فيه حافظ لمكانه والثاني ان لا يكون من شانه ان يكون
له اين ووضع وان يتحرك بالذات وهو ان لا يكون مقارنة المتحرك
بالعرض للمتحرك بالذات مقارنة جسم بجسم بل مقارنة شيء من الاشياء
الموجودة في الجسم فيصير له بسبب الجسم جهة يختص بها الاشارة الواقعة
الى ذاته ويصير له اجزاء كاجزاء الجسم فيصير له كالاين للجسم وكالوضع
لوضع الجسم فاذا حصل للجسم مكان اخر تبدلت الجهة المصابة بالاشارة
واذا حصل له وضع اخر تبدلت حال جزء ما فقيل انه قد انتقل في الاين
او الوضع هذه كلماته ملتقطة بحسب الحاجة واقول لما كان الاتصاف
بالعرض راجعا الى اتصاف ما يقارن الشيء فلم لا يكون النفس المفارقة

فيحصل للصورة شيء هو مثل الاين لها الاين الجسم اي بتبعيته و
كذا في قوله كالوضع لوضع الجسم و
هذا الكلام من الشيخ يدل على ان التحيز
بالذات وذا الوضع بالذات والمنقسم
الى الاجزاء بالذات انما هو الجسم والصورة
تتصف بها بتبعيته ولا استبعاد فيه بعد ما دل
عليه كلام الشيخ جلال

متحركة بالعرض بعلاقة انها متعلقة بالجسم المتحرك وان لم يكن تعلق المقارنة
التي بين جسم وجسم او بينه وبين الامور المخالطة للمادية على انه قال في
جواب سوال من قال لم كانت النفس يقال لها انها متحركة بالعرض في الاين
ولا يقال لها انها تسود بالعرض بسواد البدن ان التحقيق يوجب انه اذا
صح اطلاق ذلك على النفس بالعرض صح اطلاق هذا وذلك اذا كان السواد
في العضو الاول الذي فيه النفس بعينه وان كان احد الامرين اوقع في العادة
ولكن ظهور نقلة ما فيه النفس ان كانت منطبعة به اكثر من ظهور سائر استحالاته
وذلك لان الناس يحكمون بان للجسم اذا زال عن اصابة اشارة ما زال ما
معه فصار اليه اشارة اخرى تخصه ولو كان الشيء غير محسوس كانهم يوجبون
للحصول في الحيز لكل موجود كان محسوسا او غير محسوس ولا يوجبون التسود
الا القابله ولغلبة ايجاب التحيز عندهم لكل شيء لا يومنون بموجود لا اشارة
اليه فهذا هو السبب الذي اختلف به الامران عند الجمهور ولانه سبب
غير واجب فمقتضاه غير واجب الى هنا كلامه وذلك ان يقول كما ان
ذلك غير واجب فكون المتحرك بالعرض منحصرا في القسمين اللذين ذكرهما
ايضا غير واجب فان ما يقتضيه وهو انحصار المتحرك بالعرض فيما اليه
اليه الاشارة غير واجب وان اراد ان الجمهور لا يطلقون المتحرك بالعرض
الا على القسمين المذكورين فالعلاقة المعتبرة منحصرة في ذينك الوجهين
فكذا لا يطلقون الاسود بالعرض على النفس كما اعترف به والحق الذي
لا تكلف فيه ان الاتصاف بالعرض لا ينحصر بذاته فيما له علاقة

الجسم اسود بالعرض
لسواد جسم اخر منه

معينة نعم التعارف الخاص او العام قد تخصه فى بعض المواد ببعض الفلاسفة
كما فى الصورة المذكورة واما حركة النفس المجردة بالعرض فليس طرباق
عنها التعارف فانك تقول تحركت من ههنا الى هناك وكذا غيره من
صفات البدن ينسب الى النفس نعم يصح سلب المتحرك بالعرض على
الوجهين الخاصين من النفس لا سلبه مطلقا ومن تضاعيف البحث علم
ان التجوز فى الموجود بالعرض فى نفس الاتصاف وظاهر ان المجاز فى صورة
الوجود الكتبى فى جعل المدلوليه بالعبارة وجودا الا فى نفس الاتصاف
نعم لو وصف زيد مثلا بالوجود فى الخارج باعتبار الوجود الدال عليه
فى الخارج كان من قبيل الاتصاف بالعرض سواء كان متعارفا او غير
متعارف وليس الكلام فيه فان تقسيم الوجود الى الكتبى مجاز وان
اقسامه فى الحقيقة اثنان لا غير فتامل لا يقولون بانعدام الاجسام
هذا بناء على نفى الجزء الصورى للاجسام وحصر اجزائه فى الجواهر الفردة
كما هو مذهب المتكلمين وكذا على مذهب المصرة حيث قال بان
حقيقة الجسم هو الصورة الاتصالية وانها يبقى بعينها حال الانفصال
ولو اثبت الجزء الصورى فى الاجسام قيل يكفى فى المعاد الجسمانى كون
اجزاء المادة المبهمة هى بعينها ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصورى بعد ان
كان اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان قيل فيكون تناسخا قيل
الممتنع عندنا هو انتقال النفس الى بدن مغاير له بحسب المادة
لا الى بدن متألف من عين مادة هذا البدن وصورة هى اقرب

الصور

الصور الى الصورة الزائلة فان سميت ذلك تناسخا فلا بد من البرهان
على امتناعه فان النزاع انما هو فى المعنى لا فى اللفظ يعنى لو صح اعادة
المعدوم لصح الحكم عليه ثم للقائل ان يقول لو تم هذا لزم ان لا يوجد المعدوم
اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يق لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه
بصحة الايجاد الى اخر ما ذكر وهذا النقض اظهرها اورده الشارح واعلم
انه قال الشيخ فى التعليقات فى بيان هذا المطلب اذا وجد الشئ وقتا ما
ثم لم يعدم واستمر وجوده فى وقت اخر وعلم ذلك او شوهد علم ان
الموجود واحد واما اذا عدم فليكن الموجود السابق آ وليكن المعاد
الذى يحدث ب وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب كج فى الحدوث
والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز
ب عن ج فى استحقاق ان يكون آ منسوبا اليه دون ج فان نسبته
الى الامرين متشابهين من كل وجه الا فى النسبة التى ينظر هل يمكن
ان يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما
اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كان
لب دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب فى بيان نفسه
بل يقول الخصم انما كان ح لى اذا صح مذهب من يقول ان الشئ يوجد
فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا
لم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال
بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخرى واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل

فحاصل الدليل ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانها راسا فلا يمكن ان يبقى الموجد الثانى معادا للموجد الاول لما لزوم الترجيح بلا مرجح اذ فرض موجود ثالث مجدد راسا وللثانى من جميع الوجوه والا لان بينهما اثنينية صرفة لم يبق جهة وحدة اصلا فمدار الدليل على عدم فقد الذات راسا وهو معنى كلام المص لامتناع الاشارة العقلية اليه لانه كناية عن كون المعدوم لا هوية له راسا جلال

للمعدوم فى حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان
يكون قد كان له أ وهو الموجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون
كل واحد منهما معادا او لا يكون ولا واحد منهما معادا واذا كان الحدوثان
الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع
الاخر فان استمر موجودا واحدا وذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع
الواحد القايم موجودا وذاتا شيا واحدا ويجب اعتبار الحدوثين شيئين
اثنين فاذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة بقى له الاثنينية الصرفة
لا غير هذا كلامه وليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على
المعدوم كما قرره المتاخرون وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال
بل محصله ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع
الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات حال
العدم فامتياز المعاد عن المستانف المفروض واختصاصه بصفة
الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات فى حال العدم فهو باطل
لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه معروض الوجود اولا فهو عين
النسبة التى وقع النظر فى امكانه وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار
لانه يوجب الاثنينية الصرفة والظاهر ان ذلك مقصود المص وكلامه
ظاهر الانطباق عليه بلا كلفة فان ظاهر قوله فلا يصح عليه بصحة العود
انه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الايرادات المبنية
على ما قرروه نعم بقى ان يقال المعدوم فى الخارج يجوز ان يبقى فى نفس الامر

بحسب

بحسب الذهن فينحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود فيندفع بان الموجود
فى الذهن بالحقيقة هويته المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها
مع الموجود الخارجى بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا
بالفعل فتامل والجواب انه لا معنى لتخلل العدم اى معنى تخلل العدم
بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا وسابقا بشيء واحد بعينه
بالسبق الزمانى فانه اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو
بعينه مسبوق بذلك العدم وهو محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه
بالزمان وهو مح بالبديهة وهذا بخلاف الدور فانه محال لاستلزامه
تقدم الشيء على نفسه بالذات ومن ههنا تبين ما فى قوله ان التخلل بحسب الحقيقة
انما هو لزمان العدم بين زمانى وجوده بعينه فان تخلل زمان العدم بين
زمانى وجود شيء بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون
ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به فان قيل لا نم لزومه
بل يلزم تخلل العدم بين وجودى شيء واحد بعينه فالجواب ان اختلاف
الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد
لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه فى
الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى المهية ليست
نسبة العوارض التى يوجد بدونها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات
اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين المهية
والوجود فى جواز الاعادة قال الشيخ فى التعليقات ولم لا يكون الوجود

اقول يظهر من تقريره ان الشئ من حيث انه معاد لجميع عوارضه المشخصة معاد مع وقته الاول الذي هو ايضا من جملة المشخصات وموجود فيه والموجود في الوقت الاول مبتداء فلزم ان يكون من حيث كونه معادا مبتداء وهو في قوة صدق المتقابلين من جهة واحدة بل هو هو بعينه وعلى التقديرين فالمحذور لازم والجواب ان المبتداء هو الموجود في الوقت الاول في المرة الاولى لا الثانية اذ الموجود فيه في المرة الثانية هو المعاد فليس مجرد الوجود في الوقت الاول هو الابتداء بل الموجود فيه قد يكون مبتداء وقد يكون معادا فلا يلزم صدق المتقابلين من جهة واحدة وسيجيء نوع في كلام الشارح انتهى جلاك

معادا في نفسه ويكون الوقت ايضا معادا فيكون للحدوث ايضا معادا فيكون

ليس هنا وجودان ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد

ثم كيف يكون العود ولا اثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو الاول

ثم قول من يريد ان يهرب من هذا منهم ويقول الوجود صفة والصفة

لا يوصف ولا يعقل وليست بشئ ولا موجودة وان الوقت او بعض الاشياء

لا يحتمل الاعادة وبعضها يحتمل حتى يلزمه ان فرض الاعادة للمعدوم قد يجعل

المعاد غير معاد ويجوز ان يكون ما هو معاد ليس له حال ان اصلا قول ملفق

بفضحه البحث المحصل هذا لفظه لما كان الشيخ يدعي بداهة المدعى لم يبال

بذكر بعض المقدمات التنبيهية في صورة المنع وايضا لو تم هذا الدليل

لما اقول لا يخفى ان الذات مستمرة في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان

بين الشئ ونفسه بل تخلله بين الشئ باعتبار وقوعه في الزمان الثاني

لان السابق بالسبق الزماني واللاحق بذلك اللحوق انما هو الزمان

بالذات والشئ مع حصوله في زمانين بالواسطة لا نفس الذات

من حيث هي لانها مستمرة فتدبر وحيث صدق على شئ واحد

من جهة واحدة اقول لم يظهر من تقريره وحدة الجهة وانما يظهر ان

يقال لو جاز اعادته لجاز اعادته مع جميع عوارضه وحينئذ كما علم

من كلام الشيخ وح يبقى منع الملازمة لجواز المغايرة بغير ذلك

من العوارض اقول المعلل اراد بالعوارض المشخصة كما يدل عليه دليله

والمغايرة بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع الاحتياج الزمان الى زمان

اخر لان ذات الزمان الواحد موجود قبل وبعد على هذا التقدير

وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان اقول نختار الاول قوله لم يجز

قوله كان المبدا في زمان سابق لو قلنا اذا فرض اعادة المعدوم بعينه وكان

الوقت من المشخصات لزم اعادة الوقت بعينه ضرورة ثم لما كان الوقت

بعينه موجودا قبل وبعد احتاج في القبلية والبعدية الى زمان اخر

بديهة فيلزم اعادة ذلك الزمان بعينه بناء على ان الزمان من المشخصات

فاذن يكون الفرق بين الزمان المبداء والمعاد بالقبلية والبعدية اللتين

هما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق والمنافاة بين كون الوقت

من المشخصات وكون المبدا في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق

لو ثبت فلا يضر المعلل بل ينفعه لان الاعادة يستلزم القبلية والبعدية

اللتين هما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق كما مر انفا فاذا كان كون

الوقت من المشخصات منافيا له وقد وضع ان الاول حق فيكون الثاني

باطلا ويلزم منه بطلان ملزومه اعني الاعادة وهو المطلوب فتامل

اقول يمكن توجيهه بما يندفع عنه الجوابان اي لو جاز اعادة المعدوم

بعينه لجاز اعادة زمانه الذي هو من مشخصاته ولو اعيد الزمان

الى اخر ما قال وانت خبير بان اثبات الشيخ في هذا التقرير مبني على كونه

تقدم المبداء على المعاد زمانيا مع كون ذات المتقدم والمتاخر واحدا

فلا يكون ذلك التقدم الزماني ذاتيا بل لوقوعه في الزمان وفي التقرير

الاول مبني على ان التغاير بين المبدا والمعاد ليس بالمهية ولا بالوجود

ولا بالعوارض المشخصه بل بالقبلية والبعدية واذا لم يكن القبل والبعد متغايرين بالمهية والوجود والتشخص لم يتصور القبلية والبعدية فيه الا لو قوعه في الزمان فكان وقوع المبدا في زمان سابق والمعاد في لاحق فهذا التقرير لازم من فرض الاعادة فكذلك في التقرير الاول فهما متساويان في الاقدام في عدم ابتنائهما على المقدمتين المنافيتين وقد عرفت اندفاع الاول ايضا عن التقرير الاول فانا قاطعون بان زيدا اقول لعل من جعل الزمان من المشخصات اراد ان الزمان وجود الشيء بوحدته الاتصالية مدخلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق الشخص اولا لان للحدوث مدخلا في تشخصه ولما بعده من الزمان مدخلا في حفظ ذلك التشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزمه هذه الشناعة ويبقى المنع المجرد ثم لا يخفى انه لا يتوقف الدليل على كون الزمان على الوجه المذكور مشخصا بل لو كان لازما لما هو المشخص لتم الدليل ايض يحكى انه وقع هذا البحث اى رايت في الاسئولة التي سالها بهمنيار عن الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ في جوابه كيف تجعلني المسموع منه مع تجويز ذلك تبدل الذات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الثاني لما كان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض لذواتها كما تقرر في موضعه فلو اعيد الوقت

لزم ان يكون متصفا بالسبق لكونه مقتضى ذاته وان كان متصفا بالسبق ايض لغرض الاعادة فيلزم كون الواقع فيه مبدا لكونه واقعا في الزمان الاول ومعادا لفرض الاعادة قوله والجواب انه ان اراد بالمثل انت خبير بان هذا انما يرد على تقرير المتاخرين كما ذكره واما على ما نقل عن الشيخ فلا فانه لا يتوقف على اخذ امكان هذا المثل انحصاله انا نفرض المثل ونقول لا امتياز بينهما اصلا اذ لو كان بينهما امتياز كان يكون احدهما هو بعينه الذى كان ثابتا حال العدم بخلاف الاخر لكن هذا محال فان فرضنا معادا يكون بعينه هو المستانف المفروض لامتناع الامتياز فلا يكون معادا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بالعوارض الغير المشخصة اى على تقدير عدم الامتياز بالمهية والتشخص يكون ما يعرض لاحدهما عارضا للاخر فلا يتحقق الامتياز بالعوارض الغير المشخصة على انه كلام على السند الاخص يعنى انه متوجه على قوله فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدا ما لا يكون كذلك ولو ذكر بدله عارض اخر غير مشخص لم يتوجه ذلك وقد علمت انه على تقدير عدم الامتياز بالمهية والتشخص لا يتصور الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايض نعم يكون ذلك الشخص مع بعض العوارض كنفسه مع بعض اخر فلا يصدق الحكم بانه مبدا والا معاد معاد لا مبدا فلا يتصور العلم بالامتياز اصلا فتامل قوله اذ قد يسند المنع بان مهية المعدوم الى لا يخفى ان هذا ظاهر عبارة المتن من غير تكلف قوله لازما لها اى يمتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها الا مطلقا

فنقول هذا القايل اى وقف الشارح عند ظاهر لفظ هذا القايل و
اجاب بما تحسم مادة الشبهة اذ لاخفاء فى ان مقصود هذا القايل انه لو
جاز ان يكون الشى بعد ما طرء عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما قيل فى التقرير
الاول لجاز ان يكون للحادث فى زمان عدمه ممتنعا وفى زمان وجوده
واجبا وايضا لو جاز كون الشى ممكن الاتصاف بالوجود الاول ممتنع الا^تصاف^
بالوجود الثانى كما قيل فى التوجيه الثانى لجاز كون للحادث ممتنع الاتصاف
بالوجود فى زمان عدمه واجب الاتصاف بالوجود فى زمان وجوده فان
العلة المذكورة فى الوجهين جارية فيه الا انه تسامح فى قوله لان الاشيا
المتوافقة فى المهية الى قوله ولو جوزنا وكان حق العبارة ان يقول لان
الاشيا المتوافقة فى المهية يجب اشتراكها فى اقتضاء الذات الواحدة
اياها وقوله ولو جوزنا اى معناه انه لو جوزنا كون الشى ممكنا وجوده
الابتدائى ممتنعا وجوده الثانى بناء على اختلاف الوجودين لجاز مثل
مثل ذلك فى الحادث بان يكون ممتنعا وجوده فى زمان عدمه واجبا
وجوده لاختلاف الوجودين والحاصل ان الاختلاف سواء اعتبر فى
الموضوع او فى المحمول وحكم باختلافهما فى الامكان والامتناع يجرى
فى الحادث الا ان ظاهر عبارته اشبه بالابتناء على الوجه ^الاخير^ الاخير والذى
يحسم مادة الشبهة ان يق لا يمكن كون للحادث مقتضيا وجوده فى زمان
وعدمه فى زمان اخر لا بان يعتبر الاختلاف فى جانب الموضوع ولا
بان يعتبر فى جانب المحمول اما الاول فلان الموضوع وهو الحادث يوصف

اقتران

اقتران الزمان محتاج فى ذاته الى غيره فلا يكون واجب الوجود واما الثانى
فلانه لو كان مقتضيا بذاته للوجود فى وقت معين لم ينفك عنه فكان موجودا
فى ذلك الوقت دائما هف قوله ويعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما
فى هذا الامتناع بل هو اول المسئلة وكيف يسمع دعوى البداهة فى مثل هذا
المقام مع مخالفة الجماهير من الاعلام وانت خبير بانه يمكن اجرا نظير ما ذكره
فى استلزام ازلية الامكان امكان الازلية بان يقال اتصاف ذات الممكن
بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافه بالوجود المقيد بالدوام لكان
الامتناع ناشيا من هذا القيد لكنه ليس منشا الامتناع والا لم يتصف
ممكن بالدوام ان افادها زيادة الى قوله وان لم يفدها زيادة الاستعداد
من البين ان الشى اذا حصل بالفعل برى المادة من جميع مراتب استعداده
وما ليس فى المادة استعداده اصلا لا يمكن حدوثه اصلا فكيف يصير قابليته
للوجود ثانيا اقرب وكيف يعلم بالضرورة انه لا ينقص عما هى عليه بالذات
من قابلية الوجود فى جميع الاوقات على ان كون ما هى عليه بالذات
من قابلية الوجود فى جميع الاوقات بط كما حققه الشارح انفا ثم كيف
علم بالضرورة ان لا اثر لاجتماع الوصفين فى هذا الامتناع ^اخر^ وجه
اقناعى اى الاصل ههنا ان كان بمعنى الكثير الراجح فكون الاكثر مالم يقم دليل
على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى ما لا يصادعنه الا
بالدليل فهو بط لان كلا من الوجوب والامكان والامتناع ليس شى
منها اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى مهية موضوعه فلم يقم

في قوله ازلية الامكان [illegible] الاتصاف الازلية ١٢ ع

دليل على ان الشئ من اى قسم لم يعلم حاله وما قال الحكما معناه ان ما لا

دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغى ان ينكر بل يترك فى بقعة الامكان

العقلى الذى مرجعه الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتى ينبهك على

هذا تقييده بما لم يزدك عنه قائم البرهان وكيف يتوهم ذلك وقد

كرد الشيخ فى كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن
اى اعتقاد

الفطرة الانسانية وجه اخر فى امتناع اعادة المعدوم وهو اعادته بعينه

يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة من غير بداية وهو

باطل ويمكن ان يمنع لزوم اعادة جميع الاسباب لجواز ان يعود باسباب

اخر متناهية فقط او بها منضمة الى تلك الاسباب السابقة الت

والامكان بهذا الاعتبار تعريف حال المهية الخ فانه بهذا

الاعتبار جهة القضية وهى كيفية الرابطة وتمتها فالمعنى الرابطى ماخوذا

مع تلك الكيفية غير ملحوظة بالذات   اولو لم يكن لازما فى نفس

الامر الخ اقول من البين ان معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ

فاذا لم يكن اللزوم لازما لاحدهما كان غير ممتنع الانفكاك عنه فكان

ممكن الانفكاك وامكان انفكاك اللزوم يستلزم امكان انفكاك

اللازم اذ على تقدير اللزوم لا يكون اللازم لازما ومع وضوح ذلك

تصدى بعض الناظرين بمنع قوله اذ لو لم يكن لازما جاز انفكاكه

قائلا انما يتاتى ذلك لو كان اللزوم موجودا فى نفس الامر ولم يكن

لازما اما اذا لم يكن لازما حال عدمه فلا يلزم جواز الانفكاك

كان

قوله كما ان السواد حال عدمه لم يكن لازما للسطح ولا يلزمه من ذلك جواز

انفكاكه عنه هذا الغلط وهو مما يجب ان يوقع باظلام الاتهام على الواح

الارواح فيلزم تحقق جميع اللزومات الغير المتناهية الخ قد اسلفنا

فى مواضع ما ينبغى يدفع ذلك ولا باس ان نعيد ههنا بعضه فنقول

تلك اللزومات موجودة فى نفس الامر بوجود ما ينتزع هى منه وليست

موجودة فيها بصور متغايرة والوجود الذى هو مقتضى صدق القضية

الموجبة اعم من الثانى والاول فان الموجبة ان كانت خارجية اقتضى

صدقها وجود موضوعها فى الخارج اعم من ان يكون بصورة تخصيه

كوجود الجزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد يصير موضوع

الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمى المتصل حارا والاخر باردا فيصدق
لكن على السنة كما قال بعض الاذكة سره

الحارى عليه وايضا من البين ان اجزاء المتصل ليست معدومة صرفة بل

لها نحو من الوجود الا انه ليس لها وجود منفردا عن الكل بل هى موجودة

وان كانت القضية ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع فى الذهن

باحد الانحاء وكان خصوص القضية الخارجية قد يقتضى نحوا خاصا

من الوجود كالحكم بالتحيز فانه يقتضى الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر

بخواصه فانه يقتضى نحو الوجود الخاص به والحكم على العرض بخواصه فانه

يقتضى نحو الوجود الخاص به كذلك خصوصيات الاحكام الذهنية

٤ قد تقتضى خصوصيات الوجود وهذا كما ان المطلقة يقتضى وجود الموضو

بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام ونقول ايضا لزوم شئ لاخر قد

يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي الملزوم واللازم بان يمتنع امكان
انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجوده بالفعل وقد يكون بحسب اللازم
الوجود بالفعل من احد الطرفين دون الاخر كلزوم الانقطاع للجسم فان
معناه انه يمتنع وجود الجسم الملزوم بدون كونه بحيث يمكن ان ينتزع منه
الانقطاع فالانقطاع بحسب كونه صحيح الانتزاع لازم لوجوده وقد يكون
بحسب حيثية صحة الانتزاع من كلا الطرفين ومن هذا القبيل لزوم
اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه الا وهو بحيث يصح
منه انتزاع اللزوم ذهنا وهكذا فيكفي في صدقه هذا النحو من الوجود
اعني صحة انتزاعه من الموجود كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها
امكان وجود الموضوع هذا ويمكن ان يمنع كون قوله اللزوم لازم قضية
موجبة حتى يستدعي وجود الموضوع وذلك لان اللزوم هو امتناع
الانفكاك فهو سالبة في المعنى لكن هذا جواب جدلي والعمدة في
الجواب ما سبق انفا وسالفا وهو ان ما في نفس الامر يجب ان
يغايره ان اراد مطلق المغايرة ثم وهي متحققة ههنا بحسب الاعتبار
وان اراد المغايرة بالذات ثم كما فصلنا الكلام فيه في مواضع
فيما سلف وكان الانسب هذا بناء على توجيهه وهو انه
جواب عن الاستدلال على وجود الامكان ظاهر الظاهر ان المقصد وبيّنه
تحقيق ان الاتصاف بالامكان بحسب العقل واستدل عليه
بكونه امرا عقليا اي من الصفات التي يعرض الاشيا في العقل وهي

المعقولات

فان قلت الاختلاف بالنظر الى الاذهان والاوقات لا يدل على اختلاف الاولي جلاء وخفاء لجواز ان يبقى ان ذلك الاختلاف في
الاولية وعدمها بان يكون بالنظر الى بعض الاذهان اوليا دون بعض اخر لا انه اولي بالنظر الى جميع الاذهان لكنه مختلف جلاء و
خفاء فالسند المذكور لا يصلح للسندية قلت الدخل في السند بطريق المنع غير موجه لان مجرد احتمال السند كاف في صلوحه للسندية
جلال

المعقولات الثانية ونحو ذلك من اجزاء الكلام فان السوابق واللواحق
احكام الممكن لا الامكان ولا يتوجه عليه ما ذكره وتقرير الجواب ان
الاولى كما اشتهر بينهم ان اختلاف الاوليات جلاء وخفاء انما هو
لاختلاف تصورات اطرافها كما يشعر به عبارة المتن وعلى ذلك بنى الشك
الجواب ولك ان يمنعه لجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان
بل بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد كيف لا وبعض الاشخاص
يدرك التفرقة بين النظر وغيره بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما
اصلا وكذا الكلام في الالحاق المنقطة والمتناقرة لما عرفت من ان استوا
نسبة طرفي الممكن اليه لا يخفى ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق بثبوت الاستوا
للممكن ليس بديهيا وليس ذلك من كسبية تصور الاطراف في شيء بل ربما
كان تصور مفهوم ما يتساوى نسبة الطرفين اليه بديهيا حاصلا لا
ان الحكم بحاجة ما يتساوى نسبة الطرفين اليه بديهي ولا يلزم منه بداهة
الحكم بحاجة الممكن فانه قضية اخرى كما تقرر ان الاحكام يختلف باختلاف
العنوان بل نقول نظرية في التعات ان فيما ذكره اعترافا بكسبية هذا
الحكم كيف لا وكل حكم نظري اذا تصور موضوعه بوجه الاوسط الذي
ثبوت الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج الى النظر بهذا الاعتبار فيلزم ان
لا يكون نظريا مثلا نقول الحكم بتركب الجسم من الهيولى والصورة بديهي
وخفاؤه لخفاء تصوره من حيث انه ينعدم بسبب الانفصال انعداما
لا بالكلية وليس مؤلفا من الجواهر الفردة فاذا تصور من هذه الحيثية

اعترض عليه بان الاوليات ليس باعتبار نفس الاحكام بل باعتبار الاطراف ... الاوليات وقد يختلف بالنظر الى الاذهان ... الاختلاف ... جلال

وتصور التأليف من الهيولى والصورة ونسبت اليه جزم العقل بانه متألف
منهما من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج من اطرافه وقس عليه جميع المطالب
النظرية الثاني ان التأثير اما في حال وجوده او الظاهر ان يقول
اما بشرط وجوده او عدمه ليلائم ظاهر الجواب المذكور فلان الانسان
لو كان انسانا بتأثير المؤثر فيه نظرا لجواز كون الشيء لازما بينا للشيء بالمعنى
الاعم مع ثبوته له بتأثير المؤثر فلا يقع الشك في ثبوته له مع الشك
في وجود المؤثر ويمكن الجواب بانه تقرر عندهم ان العلم اليقيني الكلي بما
له سبب لا يحصل الا من العلم بسببه فلو كان بمؤثر لم يتيقن كلما مع الشك
في وجوده مؤثرة وقد سبق في تلك المقدمة كلام والمراد بالشك ما
يقابل اليقين فانه يطلق بهذا المعنى وحينئذ يتم الملازمة بناء على تلك المقدمة
لكن في بطلان اللازم نظر سيجيء كان الانسان انسان فيه انه
ان اراد انا نجزم بثبوته لنفسه مع عدم العلم بغيره فلا يلزم منه عدم
كون ذلك الثبوت بسبب المؤثر بل انما يلزم منه عدم الواسطة في
التصديق وان اراد انا نجزم بانه ثابت لنفسه على تقدير انتفاء الغير
يرجع الى ما بعده متصلا به ويعترض عليه والجواب باختيار الاول كما
هو ظاهر العبارة واثبات الملازمة بالاستعانة بالمقدمة التي ذكرت
انفا فالجواب بمنع الاستحالة كما في ثبوت الشيء للشيء يستدعي
ثبوته لنفسه فعلى تقدير انتفائه يصدق سلب جميع المفهومات عنه
فان كان انتفاؤه واقعا صدقت السالبة المطلقة او ممكنا غير واقع

صدقت الممكنة فقط وان كان مستحيلا لم يصدق اصلا وهذا مما لا خفاء
فيه ولا خفاء ايضا في انه يقدح في بطلان التالي في التقرير الاول ايضا لانه لما
علم كونه على تقدير الانتفاء مسلوبا عن نفسه كان احتمال الانتفاء مستلزما
لاحتمال السلب وهذا ما سبق به الوعد وتأثيره ان يجعلها
موجودة هكذا وجهه الشارحون والظاهر ان مقصود المص ان الجعل
متعلق ابتداء بنفس الماهية لا بكونها هي ولا بكونها موجودة ثم العقل ينتزع
منه كونها هي وكونها موجودة كما هو مذهب الاشراقيين وتحقيق ذلك
انه فرق بين جعل الشيء شيئا وبين جعل الشيء والماهية ليست مجعولة
اياها بل مجعولة في ذاتها بمعنى ان نفسها تابع للجاعل وان صح ان يقال
ايضا وجودها تابع له كما ان عند من يجعل اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود
يصح ان يقال جعلها الفاعل متصفا بالاتصاف بالوجود ومتصفا بالاتصاف
بذلك الاتصاف فكما ان اثر الاول عنده هو الاتصاف لا بمعنى انه جعله
شيئا بل جعله في نفسه والاتصافات الاخر مترتبة عليه كذلك الاثر
الاول عندهم هو الماهية لا بمعنى جعلها اياها او غيرها بل جعلها في نفسها
وصحة انتزاع الاتصاف مطلقا مترتب عليه وقولهم العقل يحكم بانه
جعلها موجودا لا يدل على ان ليس الماهية بنفسها اثر الفاعل كما ان العقل
يحكم بانه جعلها متصفة بالوجود ومتصفة بذلك الاتصاف وهكذا
ولا يدل ذلك على ان الاتصاف بالوجود ليس اثرا له وقولهم العقل يحكم
بانه لم يجعلها اياها على ما فيه من الكلام كما سبق انما يدل على نفي جعل الثاني

الاول قلت المراد ان ذلك لازم عليهم في المعنى وان لم يصرحوا بالجعل البسيط
والمركب بل يجعلوا الجعل مطلقا منحصرا في المركب والحاصل انهم قالوا انما هو
الجعل البسيط في الواقع وان لم ينتبهوا لهذا المفهوم

قوله ومن هذا القبيل قال صدر المحققين لو كان جعل الموجود فى الذهن موجودا فى الخارج من قبيل التاثير الاختراعى اعنى المقابل للتاثير الابداعى لزم انحصار تاثير الله تعالى فى الاختراعى ونفى الابداع عن تاثيره اذ جميع ما يوجده الله فى الخارج فهو مسبوق بوجوده فى علم الله تعالى ولم يقل به احد والجواب ان المقرر هو ان الله قد يوجد الاشياء بطريق الابداع وهو ايجاد الشى من غير سبق مادة ونفى الابداع بهذا المعنى لم يلزم من كلام المحشى بل اللازم هو نفى التاثير الابداعى اعنى ايجاد الايس من الليس ولا محذور فيه والحاصل ان الايجاد الذى هو جعل الشى موجودا الذى سماه المحشى ههنا التاثير الاختراعى منقسم عندهم الى الابداع والاختراع اعنى جعل الشى موجودا مع سبق مادة وبلا سبق مادة فكل من الابداع والاختراع عندهم قسم من الجعل المركب فانحصار جعل الله فى الجعل المركب لا يستلزم نفى الابداع عن تاثيره نعم يلزم نفى التاثير الابداعى الذى هو الجعل البسيط ولا محذور فيه على ان كل جعل مركب يستلزم جعل البسيط او جعل الشى شيئا مسبوق بجعل الشى فلا يلزم نفى الجعل البسيط عنه تعالى فالموجود فى علم الله من حيث انه نفسه مجعول لله ومع قطع النظر عن الفاعل كان معدوما نفيا محضا فهو مجعول بالجعل البسيط ومن حيث انه يصير موجودا فى الخارج مجعول بالجعل المركب فغاية ما لزم هو ان لا يكون افاضة الوجود الخارجى على الاشياء بالجعل البسيط ولا محذور فيه اصلا

جلال استرابادی

اعنى جعلها اياها لا على نفى جعلها فى نفسها والفرق بين الجعلين مما لا
ان يخفى على من له ادنى بصيرة فان شئت زيادة توضيح المرام فاستمع لما
يتلى عليك من الكلام وهو ان التاثير قد يكون اختراعيا اعنى بافاضة
الاثر على قابل كالصور والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل
جعل الموجود الذهنى موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير بخصوصه
يستدعى مجعولا ومجعولا اليها وقد يكون ابداعيا اعنى ايجاد الايس
عن الليس المطلق ولا يقتضى مجعولا ولا مجعولا اليه بل هو جعل بسيط مقدس
عن شوائب التكثر مستغنى عن سبق قابل متعلق بذات الشى فقط
وهذا هو التاثير الحقيقى فى الشى والاول هو بالحقيقة تاثير فى بعض اوصافه
اعنى كونه شيا اخر هو الموجود او غيره فاثره بالذات هو ذلك
الاتصاف ولما كان المتعارف هو التاثير الاول وكان فى تصور
هذا التاثير نوع غموض لم يفهمه الكثيرون وحصروا التاثير على المعنى الاول
ولم يعلموا ان ما يفيده الفاعل شيا يجب ان يكون له هوية حتى يمكن
ان يفيده شيا ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا ظاهر عبارة المصنف من غير
تكلف وكان ياكل المشمش وقال الجاعل قد علمت انه لا يلزم من
عدم جعل المشمش مشمشا عدم جعل المشمش وقال الله تعالى وجعل
الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ولعله نفى الجعل الاول
وعبر عن الجعل الثانى بلازمه لا انه لم يفرق بين الجعلين فتامل ثم
اقول لما كان ثبوت الشى لنفسه فرع وجوده كما قرره الشارح

قبيل هذا فالجاعل جعل المشمش موجودا اذ لو لم يوجد لم يكن مشمشا فمراده
انه لم يتعلق الجعل به بلا واسطة فكونه هو مستغن عن تاثير جديد اى بعد
وجوده ومن يقول بان اثر الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها موجودة ايضا
مستغن عن التاثير الجديد فى الماهية وان كان مجعولا على انها لازم لما هو المجعول
اولا وبالذات كما فى كونه هو عند كم خصوصا اذا كان العدم مانعا
اذ لا يخفى على ان انظلام البيت لانطفاء السراج فهى ايضا محتاجة اى فى
تلك اللوازم فلا يلزم جواز وجود العالم على تقدير عدم الواجب تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ان المؤثر يفيد البقا للممكن الباقى فيه ان ظاهره
اختيار الشق الثانى فان البقا امر متجدد ولم يتعرض لدفع لزوم محذور
هذا الشق الذى هو عدم كون التاثير فى الباقى بل دفع محذور الشق الاول
وهو تحصيل الحاصل وتحرير الجواب على الوجه الظاهر ان نختار الشق الاول
ونقول المحال انما هو تحصيل الحاصل بتحصيل مستانف لا التحصيل المستمر
المتعلق باثر مستمر فالفاعل يفيد فى الزمان الثانى نفس الوجود الذى
كان حاصلا لا كان الاثر واحدا فكذا التحصيل اذ المعنى منه هو الاستتباع
لا غير او نختار الشق الثانى ونمنع لزوم عدم التاثير فى الباقى وانما يلزم
لو لم يكن ذلك المتجدد هو بقاء ذلك بعينه اذ حج يكون التاثير فى
الباقى الا ذلك ولنزد توضيحا لهذا المقام فنقول قد اورد بعض القوم ههنا
سؤالا تقريره ان الذى ثبت هو ان الممكن فى حال البقاء مفتقر الى
العلة المرجحة لوجوده على عدمه الا ان تلك العلة لا يجب ان يكون

موجودة فی زمان وجوده لجواز ان یکون حال بقائه معللا بعلة کانت
موجودة قبل ذلك فیکون العلة حال وجودها موجبة لوجود المعلول بعد
انقضائها وعدمها اما بذاتها واما بان تعطیه قوة یبقی بها واجاب عنه
بانه لا معنی لایجاب العلة للمعلول الا وجود المعلول بها فلو کانت مؤثرة
فی الحال فیما لا یوجد الا فی ثانی الحال فاتصافها بالمؤثریة اما فی حال عدمها
والثانی بط لاستحالة تاثیر المعدوم حال عدمه فی الموجود بدیهة وعلی الاول
تاثیرها اما فی حال وجود المعلول او فی حال عدمه او لا فیهما وعلی الثالث
یلزم الواسطة وعلی الثانی یلزم اجتماع وجود المعلول وعدمه لان
التاثیر لما کان عبارة عن وجود المعلول فلو کان حال عدمه لزم وجوده
حال عدمه فتعین الاول فلم یجز ان یکون الشیء موجبا لوجود المعلول بعد
انقضائه واما حدیث اعطاء القوة فتوهم فاسد لان تلك القوة
امر ممکن فیفتقر الی مرجح والکلام فی بقائها مع انتفاء المرجح کالکلام
فی اصل المهیة اقول للسائل ان یقول لا نم ان معنی الایجاب ما ذکرتم
بل هو کون وجود الشیء مستتبعا لوجود اخر وهو امر مغایر لوجود العلة
والمعلول سلمناه لکن قوله فلو کانت مؤثرة فی الحال فیما لا یوجد الا
فی ثانی الحال غلط لان الکلام فی بقاء المعلول بعد انقضاء علته ولا
یلزم منه تاثیر الشیء فیما لا یوجد الا بعد انقضائه بل فیما یوجد حال وجوده
وانقضائه معا ح فنختار ان اتصافها بالمؤثریة حال عدمها قوله
والثانی بط لاستحالة تاثیر المعدوم حال عدمه فی الموجود بدیهة

قلنا الکلام فی انه لا یجوز ان یکون المعلول حال البقاء معللا بعلة کانت موجودة
قبل ذلك فتکون العلة حال وجودها موجبة لوجود المعلول بعد انقضائها
وعدمها اما بذاتها واما بان تعطیه قوة تبقی بها واجاب عنه بانه لا معنی
لایجاب العلة للمعلول الا وجود المعلول بها فلو کانت مؤثرة فی الحال فیما لا یوجد
الا فی ثانی الحال فاتصافها بالمؤثریة اما فی حال وجودها او فی حال عدمها و
الثانی باطل لاستحالة تاثیر المعدوم حال عدمه فی الموجود بدیهة وعلی الاول
تاثیرها اما فی حال وجود المعلول او فی حال عدمه او لا فیهما وعلی الثالث یلزم
الواسطة وعلی الثانی یلزم اجتماع وجود المعلول وعدمه لان التاثیر لما
کان عبارة عن وجود المعلول فلو کان حال عدمه لزم وجوده حال عدمه
فتعین الاول فلم یجز ان یکون الشیء موجبا لوجود المعلول بعد انقضائه واما
حدیث اعطاء القوة فتوهم فاسد لان تلك القوة امر ممکن فیفتقر الی
مرجح والکلام فی بقائها مع انتفاء المرجح کالکلام فی اصل المهیة اقول للسائل
ان یقول لا نم ان معنی الایجاب ما ذکرتم بل هو کون وجود الشیء مستتبعا
لوجود اخر وهو امر مغایر لوجود العلة والمعلول سلمناه لکن قوله فلو کانت
مؤثرة فی الحال فیما لا یوجد الا فی ثانی الحال غلط لان الکلام فی بقاء المعلول
بعد انقضاء علته ولا یلزم منه تاثیر الشیء فیما لا یوجد الا بعد انقضائه بل
فیما یوجد حال وجوده وانقضائه معا ح فنختار ان اتصافها بالمؤثریة حال
عدمها قوله والثانی بط لاستحالة تاثیر المعدوم حال عدمه فی الموجود
بدیهة قلنا الکلام فی انه لا یجوز ان یکون المعلول حال البقاء معللا بعلة

كانت موجودة قبل ذلك فاستحالة تاثير الموجود الذى عدم حال عدمه
فى بقا الموجود اول المسئلة وعين النزاع ودعوى البداهة فيه دعوى
البداهة فى محل النزاع على انه حينئذ يلغو المقدمات والترديدات او نختار
ان اتصافها بالمؤثرية حال وجودها قوله تاثيرها اما حال وجود المعلول
الخ قلنا بل حال وجود المعلول ولا يلزم منه ان يكون الشئ بعد انقضائه
موجبا لوجود المعلول بل يلزم كونه حال وجوده موجبا لوجود المعلول
فى تلك الحالة وما بعدها اعنى حال انقضاء العلة وقس على ذلك الكلام
فى حال القوة التى ذكرت والحق ان من جوز استناد المعلول حال بقائه الى
الى علة كانت موجودة وهى معدومة فى الحال على قياس مدخلية علم المعد
فى وجود المعلول فلا يجدى معه مثل الدليل بل الذى ينفعه ان يحقق ان
التاثير سواء كان فى الوجود الحادث او المستمر هو تاثير فى نفس الوجود
لا فى قيد الحدوث والاستمرار فان الحادث انما تفيده العلة الوجود
من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود بعد ما لم يكن ولهذا لا يصح
ان يقول ان شيئا جعل وجود الشئ بحيث لا يكون الا بعد العدم فهذا
غير مقدور عليه بل بعض ما هو مقدور واجب ضرورة ان لا يكون
بعد العدم وبعضه واجب ضرورة ان يكون بعد عدم فالوجود
من حيث وجود تلك المهية مستفاد من العلة واما وصفه وهو انه
بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فصل ذلك فى الحيات الشفا
واقول تحقيقه ان التاثير انما هو بالذات فى نفس الوجود والوصف

ابتداوه
لازم له فلا يحتاج الى تاثير جديد بل هو مستند الى نفس الوجود كما سبق
نظيره ذلك فى تحقيق الجعل وبعد تمهيد ذلك نقول العقل يحكم باستحالة تاثير
المعدوم فى الموجود من غير تفصيل بين الحادث والمستمر اذ على التقدير يثبت
التاثير فى نفس الوجود دون الوصف كما فصل فالازم عليهما استناد الوجود
الى المعدوم وهو ما ينقبض عنه صريح العقل جدا وانت تعلم من هذا التفصيل
ان التوضيح الذى اورده الشارح لا يزيل بحسم مادة الشبهة فاحسن تدبره
اى لو امكن موثر قديم الخ القرينة على ارادة القديم ان استناد القديم
لا يمكن الا الى القديم ولا يتوجه على هذا ما اورده السيد الشريف على الشرح القديم
من ان هذا التعليق انما يظهر فايدته اذا فرض الكلام فى الصانع تعالى بان تعالى
يجوز استناد القديم الممكن اليه تعالى لو امكن كونه موجبا وغرضه ان النزاع انما
هو فى كونه تعالى موجبا لا فى امكان الموثر الموجب فان ذلك متفق عليه فلا
فايدة فى هذا القيد يعنى انما قيدنا الموثر اشارة بهذا التفسير الى
انه ليس متفرعا على ذلك الاصل فان افتقار الممكن الباقى الى المؤثر لا دخل
فى هذا الحكم اصلا وان استناد القديم الممكن هو الذى يستند الى ذلك
الاصل والتقييد بالموجب لامر اخر وعلى هذا نقوله ولا يمكن استناده الى
المختار عطف قوله ولهذا جاز لا على قوله جاز فقط لما سياتى قال الشارح
فى الحاشية هذا بلا وفاء لان ما بينه فى موضعه هو ان الاجسام كلها
حادثة ولا يلزم منه حدوث كل الممكنات اقول ما ذكره يتجه الا ان يتكلف
بحمل كلام المص على انه لا قديم سوى الله تعالى ثابت يغنينا ما سياتى من حدوث

والوصف اثر امر اخر

بعد
الاجسام والنفوس وان ادلة وجود العقل مدخولة وح فيتوجه قوله فبما
ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل بان المادة والمدة
حادثتان لدلالة برهان حدوث الاجسام على حدوثهما ولا يستعان فيه
بان كل ما سوى الله تعـ حادث وكان في قوله لا يعني القديم الا ذلك
ويؤيده قوله والمعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في
المعنى والمستقل الانتقال اقول فيه نظر لان ذلك وان كان حقا
بناء على عدم جواز انتقال الصفات لكنهم ربما يجوزونه فلا يتوجه تكفيرهم
الا ان المجسمة المتلكفة لا يكفرون على ما صرحوا به بناء على نفيهم لوازم الجسمية
مع بداهة الاستلزام وتحقيق الجواب انهم اثبتوا خواص الذات ونفوا
كونها ذوات فلا بعد لهم في نفي تكفير والمجسمة عكسوا فسلبوا خواص الجسم
ارجواب الشـ
بالاسر واثبتوا فلا يبقى من الجسمية الا الاسم فكان ما ينفيه النصارى
بالحقيقة انما هو لفظ الذات فكذا ما يثبته المجسمة بالحقيقة انما هو لفظ
الجسم وتوضيحه ان الجسم والذوات معلومات بامارات والتكفير انما
يتعلق باثبات تلك الامارات لا باطلاق اللفظ وان شئت قلت انما
كفروا النصارى باثباتهم قدماء مستقلة فهو كفر سواء سميت ذوات
اولا والمتلكفة لا يكفرون لانهم لا يثبتون له تعـ ما هو مسلوب عنه تعـ
بحسب المعنى بل انما يطلقون الالفاظ فتدبر اذ لا قدم في الوجود
سوى الله تعـ قد سبق انه لم يثبت ذلك بعد فالاولى ان يوجه
بما ذكرنا هناك ان اراد بمعروض القبلية بالذات هنا وارد

على هذا الوجه

وحاصل كلام المحشي ههنا هو اختيار الشق الاول من الترديد الذي ذكره الشـ وهو ان المراد بمعروض القبلية ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية قولك لا نسلم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك قلنا هذا طلب الدليل على مقدمة بديهية مفروغ عنه من غير احتياج الى اقامة الدليل عليها بل المحتاج الى الدليل هو تقدم ذلك الامر الذي يقتضي التقدم والتاخر لذاته على كل حادث وهو اليك بالاستدلال ههنا دون اصل وجوده لانه بديهي فلا معنى لطلب الدليل عليه وما ذكروه من فرض حركتين متصفتين في الاخذ والترك مختلفتين في السرعة والبطء فهو تنبيه لا استدلال وكذا ما ذكروه في كون التقدم عارضا لاجزاء الزمان بالذات من انقطاع السؤال عنه الحكم بتقدم الامس على اليوم فهو ايضا تنبيه لا استدلال وما جليه وجوب انتهاء القبلية الى ما يقتضيه ذاته عروضها له بديهي عندهم وهو لا يمكن ان يكون نفس العدم لما ذكره فيكون الزمان لا محالة فيتم الدليل على تقدم الزمان على كل حادث واندفع المنع عن المقدمة التي جعلت جزءا من هذا الدليل لما ذكرنا من انه لا معنى لطلب الدليل على البديهي فافهم

هو
على هذا الوجه والحكماء يدعون بداهة انية الزمان متمسكين بان جمهور
الناس يقسمونه الى الساعات والايام وغيرها فوجود الامر الذي هو
معروض القبلية بالذات بديهي عندهم وان كانوا ادعوا جاحدوا لولا التنبيه عليه
بفرض الحركات المعينة كما هو المشهور وغرضهم هنا اثبات تقدمه على كل
حادث حتى يلزم ازليته فلا حاجة لهم الى اقامة الدليل على ان ههنا امرا يقتضي
لذاته التقدم والتاخر بل على تقدمه على كل حادث بل الجواب ان المهية
اي بل تحقيق الجواب ان الزمان بمعنى الامتداد امر يرتسم في الخيال من الآن
السيال الذي هو الموجود في الخارج بسبب عدم استقراره وتوارد نسبته على
سبيل التدريج فان اجزاءه المفروضة متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو
نحو وجودها كما كان اجزاء الخط المرتسم من القطرة النازلة متعاقبة في الارتسام
فلا حاجة الى ما ذكره في معنى عدم الاجتماع على انه مما يتطرق اليه المناقشة
بان الزمان الممتد غير موجود عندهم في الخارج فانه مقدار الحركة بمعنى القطع
وهو امر يرتسم في الخيال فوجود اجزائه فيه ايضا كذلك لان اجزاء الزمان
زمان فمن ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة
فلا بد له من دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة فلا بد ربما لعلها لو وجدت
في الخارج كانت مجتمعة بل عندهم ينبغي وجود الاعراض الغير القارة وجودها
مستلزم لاجتماع اجزائها لا محالة فتامل لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت
تلك الاجزاء موجودة فيه نظر لانه كما ان اتصاف الموجودات الخارجية
بالاوصاف لا بد له من علة كذلك اتصاف الامور الاعتبارية باوصافها

نعت الله چون نوبت عاشقی بمنصور افتاد — از بادهٔ عشق بر سرش شور افتاد
در گفتن راز دوست بی‌تابی کرد — کم حوصله را شراب بر زور افتاد

الواقعة فحكم العقل بتقدم بعض تلك الاجزاء على بعض على تقدير وجودها
كما ذكره ان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها وان كان مطابقا للواقع فلا بد
لانصافه به من علة قطعا سواء كانت موجودة اولا وسواء كانت تلك
القبليات موجودة اولا فان كانت العلة ذواتها وهى متفقة الماهية لزم
تساويها او مختلفة لزم المحذور الاخر والاولى ان يقال هويّاتها تقتضى ذلك
او هيئة التوسط الذى بترتبها يقتضى تقدم بعض منها فى الارتسام على
البعض كما ان القطرة النازلة يقتضى تقدم رسم بعض الاجزاء المفروضة
فى المرتسم منها على بعض وفوق هذا كلام اخر وهو انه كما ان الكم المتصل
مقدار الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان مقدار
الحركة التى هى التقضى والتجدد ولا حقيقة له سوى امتداد التجدد والانسلاخ
لذاته يقتضى ان يصح فرض اجزاء فيه فتلك الاجزاء هى التقدم والتأخر
لان كل الامتداد اذا كان استمراره التقضى جزء بعض من ذلك
التقضى فلا معنى للتقدم والتأخر الا جزءان من ذلك الامتداد او جزءان
مفروضان فيه والكلام فى انه لم اختص هذا الجزء والحد بالتقدم والاخر
بالتأخر كالكلام فى انه لم اختص هذا الجزء من المقدار بهذا الحد وهذا الحد
بهذا الوضع المعين ولا شبهة فى ان هذية الجزء لا يحصل بدون ذلك
فحاصل السؤال انه لم كان هذا هذا وهذا تحقيق ما نسمعهم يقولون
فى الجواب تصور عدم الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصور
التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة اما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار

تا سبزه خاک ما تماشاگه کیست

بقادنها

از بادهٔ هستی تو پیمانه خوراست — فارغ ز جهانی و جهان غیر تو نیست — برون ز مکانی و مکان آن تو پرست

يقادنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها انما يصير متقدما ومتأخرا بتصور
عروضهما له على ما فى شرح المص للاشارات وقد اخذه من كلام على الوجه
الذى ذكره الشارح لانه لم يجرد الجواب ولم يفصله على ما هو دابه فى
ذلك الكتاب وهذا الوجه فى غاية السقوط لانه موقوف
على بيان كون الامكان موجودة فى الخارج فيه نظر اذ لو لم يكن الامكان
موجودا فى الخارج لكن كان من الامور التى يقتضى الاتصاف بها ثبوت
كالتقدم الموصوف بها فى الخارج كوجوب الوجود وغيره لتم الاستدلال وهم
يزعمون الامكان كذلك فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف به العدم
بالحقيقة حتى ان امكان الحادث راجع الى امكان اتصاف المادة و
اقترانها به فهو بالحقيقة وصف للمادة الموجودة فما هو محل الامكان
بالحقيقة لا بد ان يكون موجودا فان كانت الماهية بنفسها محله الحقيقى
امتنع حدوثها كما فى المجردات ذاتا وفعلا وهذا ظ اذا امتنع التبدل فى
الذات وكان التبدل منحصرا فى انتقال الموصوف من وصف الى اخر
سواء كان ذلك الوصف عرضا او جوهرا وربما ادعى بعض قدمائهم
بداهة هذا الحكم فتامل وثانيهما ان المراد كما ذهب المتاخرون الى
ان الامكان الاستعدادى قسم رابع من الكيفيات الموجودة فى الخارج
مغايرة بالذات للامكان الذاتى اخذا بظاهر عبارة القدماء ثم بنوا
هذا البرهان عليه وانت ان اثبات ذلك دونه خرط القتاد فان وجود
كيفية فى النطفة مغايرة للكيفية الزاجية وبالجملة للكيفيات الملموسة الخ

مکرر   شد فلک آینه و مه عکس رویت ای پری   رخ نهان کن زانکه از اغیار پنهان خوشتری

فيها مقربه لها الى قبول الصور التى يتوارد عليها مالا دليل عليه بل الظان

الاستعداد امر اعتبارى ولكنه مغاير للامكان الذاتى توجه ما لما سبق

وعدهم اياه كيفا لا يستلزم وجودها فى الخارج فان القدما يتسامحون ولا

يفرقون بين الموجود فى نفس الامر وفى الخارج وربما يؤخذ فى الدليل الامكان

الاستعدادى من غير اعتبار وجوده فى الخارج بان يق متى حدث شئ

بعد ما لم يكن فلابد هناك من تغير وليس ذلك من جانب الفاعل فهو

اذن من جانب المعلول والتغير فى المعدوم الصرف محال فلابد من امر

اخر يكون حاملا للتغير ولك ان يقول التغير من جانب الفاعل لا بان

يتبدل ذاته او صفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلا بسبب انضمام امر

حادث اليه كوضع معين يكون هو معه علة تامة للحادث من غير ان

يسبقه مادة له   اذ الفاعل بالاختيار قد اشتهر بين المتكلمين ان ترجيح   مستعد

الفاعل المختار لاحد الطرفين بمحض تعلق الارادة من دون مرجح اخر جائز

وانما المحال الترجيح من دون مرجح وفيه نظر لان تعلق الارادة باحد

الطرفين دون الاخر ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد الطرفين من دون

مرجح مطلقا وان كان بتعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل

فى تعلق الارادات ثم مجملا تلك التعلقات امور ترجحت على ما يساويها

من دون مرجح فتامل   واعلم انه لا حاجة لهم الى ذلك اذ غرضهم

وهو نفى الحوادث المتسلسلة يحصل بان يق الذات موجب لتعلق الارادة

القديمة بوجود الحادث فى وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما قديمان

والى الحادث

حادث   واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسايط

قديمة فيه بحث لجواز ان يستند الى الواجب بشرط انتفاء حادث معين فاذا

وجد ذلك الحادث ينتفى لوجود المانع وذلك القديم لا يكون فاعلا لحادث

المانع عنه بل يكون فاعله قديما اخر لئلا يلزم استحالة هذا الحادث لكونه

مستلزما لوجود ذلك القديم من حيث انه معلول له ولعدمه من حيث انه

مانع عنه فتامل   وحدث صفات الواجب قد تقرر مرارا مرة فى بحث

كون وجود الواجب عينه حيث نقل عن بعض المحققين ان صفات الواجب

ليست اثارا له بل هى لوازم له ومرة عند قوله ولهذا جاز استناد القديم

الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن حيث قال فى جواب سؤال محصله ان

الواجب تع بالنسبة الى صفاته القديمة موجب ان صفاته ليست

زايدة على ذاته كما هو مذهب الحكما والمعتزلة ومرة عند قوله ولا قديم

سوى الله تع حيث قال ان صفاته عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم

موجودات قديمة وعند جمهور المعتزلة ليست زايدة على الذات

واما مثبتوا الاحوال منهم فيلزم كونها موجودة قديمة وان هربوا عنه

لفظا والغرض من هذا الكلام دفع ما ترائى على قوله لما كان الواجب

فاعلا بالاختيار لم يكن شئ من معلولاته قديما وحاصله انه يلزم على

الاشاعرة ومن يحذو حذوهم كون بعض معلولاته قديما وكونه موجبا

بالنسبة الى ذلك البعض واما على الصفحة فلا   اى الحاصل فى القوة العاقلة

اى المعقول اعم من الحاصل فى القوة العاقلة اذ الاول يشمل الحاضر بذاته

لو جعل قد ههنا تعليلية فهذا الكلام اشارة الى ان الحقايق الكلية ايضا قد يكون حاضرة عند الملأ الاعلى والعلم بها يكون حضوريا وفيه تامل
واما ان يكون حقايق بذاتها حاضرة عند النفس الناطقة فالتامل فيه اكثر اللهم الا البعض المجردين عن جلباب البدن فيصيروا
من عداد العقليين فبقى ح اصل التامل المشترك بين الكل ولو جعل قد ههنا تحقيقية لم يحتج الى مزيد تامل حلال

عند العقل كما فى العلم الحضورى بخلاف الثانى وكان غرضه من التفسير
هذا التخصيص ليترتب عليه انه لا يكون الا كليا فان المعقول الحاضر بذاته
قد يكون جزئيا كما فى علم النفس بذاته والظاهر ان المص لم يقصد هذا
التخصيص بل انما اراد ان الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة
اى على ما بينا فى تلك العوارض هذا البيان لا يجرى فى اللوازم فان الاربعة
مثلا لا يصدق عليها ليس بزوج والاولى الاقتصار فى التنبيه على ان
الفرسية مثلا فى ذاتها ليست فرسية فقط وما عداها مغاير لها بحسب
العقل فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان لقائل ان يقول
الانسان الكثير ايضا له وحدة فالدليل لا يدل على زيادة الوحدة المقابلة
لتلك الكثرة ويندفع بان يق الكثير من حيث انه كثير انسان وليس من
حيث انه كثير واحد بمعنى ان حيثية الكثرة منافية لحيثية الوحدة وغير
منافية لجسة الانسانية فلا يكون الوحدة عين الانسانية ولا جزءها
فتامل اى يجب ان يق الانسان ليس من حيث هو انسان الا من
البين ان الانسان مثلا اذا نظر العقل اليه ملاحظا اياه فقط مغمضا
عما يكتنفه من اللواحق يجده الا انسانا وان كان فى الواقع محفوفا
بعوارض كثيرة فتلك العوارض مسلوبة عنها من هذه الحيثية لا بحسب
نفس الامر مطلقا ومصداق هذا السلب ان ليس شئ منها ذاتياله
ولا ذاتيا اذ لو كان احدهما لم ينفك عنه بحسب ذلك النظر
فان قلنا الانسان ليس من حيث هو انسان بتاخير الحيثية كان السلب

واردا

واردا على الثبوت من تلك الحيثية فكان صادقا لانه وان كان بحسب
نفس الامر لكنه ليس اياه من هذه الحيثية وسلب الثبوت من حيثية لا
ينافى الثبوت من حيثية اخرى واما اذا قدمنا الحيثية كان معناه انه
فى حد ذاته ثابت له سلب ا وهو باطل لان سلب ا ايضا من العوارض التى
ليست معه فى حد ذاته فاذا اريد ان يطابق اللفظ المعنى فلا بد من تاخير
الحيثية والحاصل ان الماهية من تلك الحيثية مسلوب عنها جميع ما عداها
فيصدق سلب جميع المفهومات عنه بهذا الاعتبار حتى سلب السلب فانه
كما انه ليس فى حد ذاته ا على الوجه الذى تحقق فليس فى حد ذاته ليس ا على
ذلك الوجه اذ كما ان ا ليس عينه ولا جزءه فكذا ليس ا ليس عينه ولا جزءه
فالموجبات كلها كاذبة مع تقديم هذه الحيثية والسوالب باسرها
صادقة مع تقديم السلب ولهذا نظر الشيخ فى الشفا حيث قال ان
سئلنا عن الفرسية بطرفى النقيض مثلا هل الفرسية ا وليس ا لم يكن
للجواب الا السلب لاى شئ كان ليس على ان السلب بعد من حيث
بل على انه قبل من حيث اى ليس يجب ان يق ان الفرسية من حيث
هى فرسية ليس ا بل ليس من حيث هى فرسية ا ولا شئ من الاشيا
فان كان طرفا المسئلة موجبتين لا يخلو منهما شئ لم يلزم ان يجيب
عنهما البتة وبهذا يفرق حكم الموجب والسالب والموجبتين اللتين
فى قوة النقيضين وذلك لان الموجب منهما الذى هو لازم السالبة
معناه انه اذا لم يكن الشئ موصوفا بذلك الموجب كان موصوفا به

بعد الموجب للاخر وليس اذا كان موصوفا به كان مهيته هو انه
ليس اذا كان الانسان واحدا وابيض كان هويته هو هوية الواحد او
الابيض فاذا جعلنا الموضوع هوية الانسانية من حيث هي انسانية
كشئ واحد وسئل عن طرفي النقيض فقيل أواحد هو او كثير لم يلزم ان
ان يجاب لانها من حيث هو الانسانية شئ غير كل واحد منهما ولا
يوجد في حد ذلك الشئ الا الانسانية فقط واما انه هل يوصف بانه
واحد او كثير على انه وصف يلحقه فلا محالة انه يوصف بذلك ولكن
لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو انسانية فلا يكون من حيث
هو انسانية هو كثير بل انما يكون ذلك الشئ يلحقه من خارج فاذا
كان نظرنا اليه من حيث هو انسانية فقط فلا يجب ان نشوبه
بنظر الى شئ من خارج يجعل النظر نظرين نظرا اليه بما هو هو ونظرا
او الى لواحقه ومن حيث النظر الواحد الاول لا يكون الا الانسانية
فقط فلهذا ان قال قائل ان الانسانية التي في زيد من حيث
هي انسانية هل هي غير الذي في عمرو فيلزم ان يقول لا وليس يلزم
من تسليمه هذا ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان
هذا كان سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية
من حيث هي انسانية فقط هي انسانية وكونها غير التي في عمرو
من خارج انتهى وانما طولنا بنقل هذا الكلام الطويل الذيل لان
فيه مدفعا عن الاوهام الفاسدة التي عسى ان يعرض للناظرين

قوله لان

لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي قد نبهنا تحقيقه
ان المتبادر منه الايجاب العدولي وقد اشار اليه الشيخ حيث قال فان
سئلنا سائل فقال الستم تجيبون وتقولون انها ليست كذا وكذا كونها
ليست كذا وكذا غير كونها انسانية فنقول انا لا نجيب انها من حيث هي
انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست كذا من حيث هي انسانية
قد علم الفرق بينهما في المنطق لا يقال يمكن حمله على السالبة المحمول التي
اعتبرها المتأخرون وجعلوها مساوية للسالبة البسيطة لانا نقول
مساواتها لها على فرض التسليم انما تكون اذا كان معناها سلب الثبوت
بحسب نفس الامر لا بحسب الحيثية كما علم مما مهدناه آنفا واعلم انه ليس
لهذه القضية في كلام القوم عين ولا اثر بل هي داخلة في المعدولة عندهم
وانما هي من مخترعات المتأخرين والذي ادعوه من ان العقل يتنبه
من القضية القائلة بان ثبوت الشئ للشئ يستدعي ثبوت المثبت له
مثل هذه القضية تحكم بحت بل نص الشيخ على ان اقتضاء الايجاب ثبوت
الموضوع انما هو نفس الربط الثبوتي لا لحصول المحمول فلا يستحق
الجواب لان مثل هذا السؤال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت احد
الامرين والوضع المبني عليه السؤال فاسد فكذا السؤال فلا يستحق
الجواب الذي مقتضاه واذا اجيب بسلب شقي الترديد لا يكون
بالحقيقة جوابا عن هذا السؤال لانه ليس هو المطلوب به بل بينها على
فساد الوضع المبني عليه ذلك السؤال فورد القسمة حال اللهية

وقد ذكر المحشي ذلك الدليل في بحث الوجود الذهني جلال

يمكن ان يجعل تقسيما للمهية ولايلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان
الانسان مثلا وان كان معتبرا من حيث هو الا ان العقل ينظر اليه
من غير نظر الى هذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين الاخرين فالمقسم هو
طبيعة الانسان والقسم مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو ولاشك
ان الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو اعنى على هذا النحو
المفهوم وان كان نفسه فهو فى هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمة الانسان
الى الانسان الكلى والجزئى صحيحة مع ان الانسان الذى هو المقسم كلى
فى الواقع وكذا تقسيمه الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيحة
مع ان المقسم الذى هو طبيعة الانسان معلوم فى الواقع وانما يلزم
قسمة الشيء الى نفسه لو قسم الانسان مع الوصف او قسم طبيعة الانسان
الى نفسه فتامل من غير حاجة الى اعتبار قيد زايد لايخفى ان قوله
مجردا عنها ما عداها بظاهره منطبق على المهية لا بشرط شيء ثم يحتمل
ان يكون المراد بالحذف اشتراط عدم اقترانه بامر اخر فلا بد من
تنبيه بقوله بحيث لو انضم اليه فيه لكان لان ولعله ضبط منه لو قد
صرح الشيخ بان الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان وسبب
لوجوده فان الجسم بهذا الاعتبار جزء من الجوهر المركب من الجسم
والصورة التى بعد الجسمية وليس بمحمول لان تلك الجملة ليست
بمجرد جوهر ذى طول وعرض وعمق فقط وبان الجسم لا بشرط شيء
محمول على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت او الفا

فيها الاقطار الثلثة فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية التى هى
كالمادة ومن النفس لان جملة ذلك جوهر وان اجتمع من معان
كثيرة فان تلك الجملة موجودة لا فى موضوع وتلك الجملة جسم لانها
جوهر له طول وعرض وعمق وكذا الحيوان ان اخذ حيوانا بشرط
ان لا يكون فى حيوانيته الا جسمية واغتذاء وحس كان لا يبعد
ان يكون مادة وان يكون ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان لا يبعد
ان يكون الحيوان مادة الانسان وموضوعا وصورته النفس الناطقة
قال وهذا اى وكون الطبيعة الواحدة مادة باعتبار وجنسا
باعتبار اخر انما يشكل فيما ذاته مركبة اقول اذ هناك لا يظهر كون ما هو
مادة باعتبار صادقا على شيء باعتبار اخر ظهور اما فيما ذاته بسيطة
فعسى ان العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات الثلث على هذا النحو الذى
ذكرنا فى نفسه واما فى الوجود فلا يكون شيء متميز هو جنس وشيء
هو مادة اقول فالذى يتلخص من كلامه ان المادة فى المركبات الخارجية
موجودة بوجود سابق على وجود المركب واما فى البسايط فانما متقدمة
عليه بحسب الوجود العقلى اذ لا مادة لها فى الخارج اذا تمهد ذلك
ظهر ان نفى الوجود عن المهية باعتبار انها مادة يخالف ما عليه
الشيخ بل ما عليه الامر فى نفسه فان المادة موجودة فى الواقع وما
قيل من ان المادة العقلية ماخوذة من المادة الخارجية فاقول
فيه نظر بل الظاهر ان المادة الخارجيه ان اخذت بشرط لا شيء

بحيث يكون الصورة المقارنة لها خارجة عنها ويحصل من انضمامها
اليها امر ثالث فلا يصح حملها على المجموع وبهذا الاعتبار يسمى مادة و
ان اخذت لا بشرط شيء بحيث يصلح تحصيلها انما ينضم اليه على
يضمها اياه لم يكن بهذا الاعتبار مادة بل كان جنسا فالمادة
الخارجية هي بعينها يصير جنسا بحسب الاعتبار العقلي فان شئت
فاعتبر بالطين فانك اذا اعتبرته من انه طين فقط اي من غير
ان يدخل فيه الصورة اللبنية لم يحمل على اللبنية وان اعتبرته
من حيث انه طين ومع ذلك صالح لان يكون فيه امورا اخر
منها الصورة اللبنية فهو بهذا الاعتبار محمول على اللبنية فكل
مادة خارجية فهي جنس باعتبار لكن ليس كل مادة عقلية مادة
خارجية بالمعنى الاخص فان النوع اذا اخذ بشرط لا شيء كانت
مادة عقلية وليست مادة خارجية بالنسبة الى الاعراض بل ذلك
المعنى بل هو موضوع لها فان المادة العقلية في المركبات اما
مادة خارجية او موضوع خارجي فان قلت الجسم الموجود في
الخارج هو جسم بعينه حيوان مثلا فلا يكون الجسم بشرط لا
موجودا فيه قلت الجسم الذي هو محل نفس الحيوانية اعني المادة
التي تحصل من انضمام النفس اليه امر ثالث هو المجموع ويحمل
الجسم الذي هو الجنس موجود فالجسم بشرط لا موجود ايضا
ويمكن توجيه كلام المص بما يتوقف على تمهيد مقدمة هي

ان تجريد

ان تجريد الماهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريده
بالقياس الى امر دون آخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا
الاعتبار لا يوجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصيلا
آخر اصلا حتى هويته المعينة فهي بهذا الاعتبار غير موجود لا بد له من تعين
خاص وهو يحصل زايدا على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت
محصلة بالقياس الى شيء معين او اشياء معينة كالجسم اذا اخذ بشرط انه
لا بد خل في قوامه النفس ولكن لا بشرط ان لا يتحصل بالعوارض فيكون
هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك
العوارض فهو موجود ومحصل للنفس وبعد تمهيدها نقول الذي
نفى المص وجوده هو الماهية بشرط لا شيء مطلقا وهو لا ينافي ما اثبته
الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر في المادة
اما التجريد عن جميع ما عداها او عن بعضه وعلى الاول لا يكون موجودة
اصلا كما قررتم فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني تكون موجودة في الجملة فلا
يصح كلام المص قلت المعتبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة اليه فكل
ما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء
وذلك الشيء صورة له حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة محصلا
بالنسبة الى ذلك الشخص اي بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا
زايدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول
على المجموع والمص حيث حكم بانتفاء المادة اراد به الماهية باعتبار

التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك
والامر في توجيه العبارة هين اما ان يحمل قوله مجردا عنها ما عداها
على التعميم ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ جميع ما عداها ويحمل الحصر
في قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم تعرضه
لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما ان يحمل
على الاطلاق ويكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا
الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول اظهر ولبس معنى
اخذه هٰهنا بشرط شيء ان هذا الشرط انما هو لتحصيل المهية النوعية
لا لمطلق التحصيل فان اعتبارات الثلث جارية في كل كلي حتى النوع كما
اشرنا اليه لكن التحصيل النوعي لا يحصل الا في امر مخصوص يدخل فيه امر
مخصوص بل معناه ان يوجد بشرط ان يدخل فيه اي هذا من
قبيل تعيين الشيء بعد الابهام وهم يعبرون عن ذلك باعتبار انه فيه
ومنه قالوا الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى في الوجود
اشياء فيضم اليه معنى اخر تعين وجوده بان يكون ذلك المعنى
منضما فيه وانما يكون اخر وانما يكون اخر من حيث التعيين و
الابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط
والسطح والعمق لا على ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما هو بل على ان يكون
ذلك الشيء بعينه نفس السطح او الخط او العمق نفس السطح
لان معنى المقدار شيء يحتمل المساواة هو غير مشروط فيه ان يكون

هذا المعنى

هذا المعنى فقط بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل
للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يصدق عليه ذلك المعنى
فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من
حيث تعقل وجودا اخر مفردا ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم
يصف على انها معنى من خارج لاحق للشيء القابل للمساواة حتى يكون
ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء اخر يضاف اليه خارجا
عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقبوله المساواة انه في بعد واحد فقط
او في اكثر منه فالكثرة هٰهنا من جهة امر محصل وغير محصل فاذن الامر
المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون
هنا غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن شيئا اخر الا باعتبار العقل
فان التحصيل ليس تغييره بل تحقيقه وبيانه ان الجنس مهية مبهمة
اي فان قلت كما ان الجنس مبهم بالقياس الى الانواع فكذا النوع
مبهم بالقياس الى الاشخاص فما معنى قوله الجنس مبهم والنوع محصل
قلت ارادوا بذلك ان النوع لم يبق له محصل منتظر الا بالاشارة
فقط بخلاف الجنس فانه لا بد له من محصل زايد حتى يقبل التحصيل
بالاشارة اذ لا يتحصل اللون بحيث يقبل الاشارة وهو ليس بسواد
او بياض مثلا بخلاف الانسان فانه لم يبق له التحصيل الا بالاشارة
وذلك انما يحصل بالخواص والاعراض غاية الافتراق المتفرقة بين
ما يوجب النحو الاول من التحصيل وبين ما يوجب النحو الثاني

وتستعد رقى اكثر المواد ولا يضر ذلك فتامل وقس على ذلك حال
الناطق فانه ان اعتبر لا بشرط شئ كان فصلا او بشرط شئ كان بعينه
النوع او بشرط لا شئ كان صورة صرح به الشيخ وغيره وكذا حال
غيرهما من الاجزاء المحموله بل حال النوع ايضا بالقياس الى الشخص بل
حال كل كلى كما مر قال الشيخ وليس هذا حكم الجنس وحده بل كل كلى قال
ابن سينا المهيه اه صور ابن سينا فى المنطق والالهيات من الشفا
هذه الاعتبارات فى الجسم وقال اذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول و
عرض وعمق من جهة ما له هذا بشرط انه ليس داخلا فيه غير هذا و
بحيث لو انضم اليه غيره مثل حس واغتذاء كان معنى خارجا عن الجسمية
محمولا فيها مضافا اليها كان الماخوذ هو الجسم الذى هو المادة و
انت تعلم انه ليس يدل على اعتبار المادة لا يتحقق الا بنفى جميع ما عداه
اذ غرضه التمثيل بكون الجسم مادة بالقياس الى تلك الامور فافهم
قوله وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجيه آه هذا انما
يرد على ما ذكره فى نفى وجودها فى الخارج حيث قال ان الوجود
الخارجية من العوارض الخارجية وكذا التشخص اما لو قيل ان كل موجود
خارجى فهو موصوف فى الخارج بامر ما سواء كان الوصف
اعتباريا او موجودا فى الخارج فلا يرد عليه ذلك وسياتى
تفصيله الا يرى انه يمكنه الحكم آه فيه بحث اذ ليس النزاع
فى تصور مفهوم الانسان المجرد مثلا ووجوده فى الذهن فانه

لا يتصور من عاقل النزاع فى ان هذا التركيب التقييدى متصور
وموجود فى الذهن وايضا هو مخلوط بالتجرد بل النزاع فى انه هل
يوجد فى الذهن الانسان مثلا بحيث لا يكون مخلوطا وظاهر
ان الحكم على المجردة لا يستلزم تصور الانسان بحيث لا يكون معه
امر اخر كيف وفى هذا الحال لوحظ معه التجرد فقوله الا ترى كما ترى
فان قلت الحكم عنده على الافراد فما صدق عليه هذا المفهوم ايضا
موجود فى الذهن بهذا الوجه قلت ليس النزاع الا فى وجود
المجردة من حيث التجرد والافراد وان سلم وجودها فليست موجودة
من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها مع وصف التجرد
والحكم الصادق عليها انما هو باعتبار الوجود فى الذهن كما
قرره فى المجهول المطلق فان افراده عنده موجودة فى الذهن
من حيث معلوميتها بوصف المجهولية والحكم الصادق عليها
من تلك الحيثية انما هو بما هو مقتضى المجهولية اعنى امتناع الحكم
لا ما يقتضيه المعلومية بذلك الوصف وهو صحة الحكم ولو اريد
ان المجردة موجودة لا من حيث التجرد فلا حاجة الى التطويل
فان المهية من حيث الخلط موجودة بالاتفاق وسياتيك
فى تحقيق المقام ما يفى بدفع الاوهام فصار الحاصل انه
ان اريد آه يمكن ان يق المراد بالتجرد ما لا يكون مقرونا
بشئ من العوارض بحسب الوجود الذى يعرضه فلا يمكن وجوده

بحيث لا تقتضى وجوده فى ذهننا الا انها من
تلك الحيثية ملحوظة تصح وجوده فى الخارج كما
فى المجهول المطلق فلا تنافى ان وجوده فى الذهن
لو لم يكن من حيث انها مجردة بل كان من حيث
...

المجردة في الخارج لان الموجود في الخارج مقرون لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف
الخارجية اى الاوصاف التى يكون الاتصاف بها بحسب الخارج سواء
وجدت نفس الاوصاف في الخارج او لا ضرورة ان ما هو موجود
خارجي فهو موضوع لقضية صادقة خارجية محمولها امر عرضي فان
الوجود الخارجي لا محالة تستتبع اثارا ما وكذا لا يمكن وجوده في الذهن الا
بحسب التصور والاعتبار فان العقل يلاحظه بحيث يكون في الاعتبار
معرى عن جميع الاوصاف حتى عن هذا الاعتبار لا يصح نحو قوله ان
تلك المهية مخلوطة ان ماذكره تفسير المجرد المذكور ههنا بالمجرد بحسب الفرض بحسب نفس الامر
ولا ينافي ذلك صحة قوله انها مجردة بحسب الفرض مخلوطة بحسب نفس الامر
فتامل والجواب انه لا معنى للموجود آه هذا جواب عن الاعتراض
بعد رد الجواب الاول وتحريره ان المجردة بحسب نفس الامر يوجد
في الذهن اذ له ان يفرضه ظاهر يصدق كلما يوجد في الذهن لا يكون
مجردا في نفس الامر اذ المجردة في نفس الامر يمكن فرضه فيوجد فيه فتامل
فيه وتلخيص المقام انه ان اريد ان المهية المجردة لا يوجد في نفس الامر
بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في
الفرض العقلي بان يفرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه
وان اريد به انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر
بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادق فذلك مما لا شك في نفيه
وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء مجرد بحسب هذا الاعتبار

كما اشرنا اليه فلا اختفاء فيه لكن يتوجه انه يوجد في الخارج ايضا شيء
هو مجرد بذلك الاعتبار والجواب عنه ما لوحنا اليه من ان الفرق انه
يوجد في فرض الذهن شيء هو مجرد بذلك الاعتبار ولا يوجد في الخارج
شيء هو مجرد باعتباره بل باعتبار فرض الذهن هو غيره فهذه وجوه
لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء والحاصل من جميعها ان
ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر مطلقا بل اعتبار
العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن
فيوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض
بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع
مطلقا فتامل وحاصله ان الكلية آه غير مسلم بل حاصله بيان
حال معاني الكلية وتعيين الموصوف بتلك المعاني فنبين ههنا ان
الكلية بمعنى الاشتراك ليس وصفا للامر الخارجي ولا للصورة الذهنية
من حيث انها صورة جزئية فعلى مذهب القائلين بالشبح والمثال
لا يكون وصفا للصورة اصلا بل يكون وصفا للمعلوم بها وعلى مذهب
من قال بوجود المهيات في الذهن يكون وصفا للصورة باعتبار
مهيتها وقد اشار هذا القايل الى ذلك في الحاشية التالية لهذه
الحاشية حيث قال وقد يعتبر في المطابقة مع المعنى المذكور شيء اخر
وهو ان تلك الصورة لو فرضت موجودة في الخارج فان تشخصت
بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت

قوله وحدة الجهة تم اه بل الصورة التي هي علم من حيث حلولها في نفس جزئية وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث كونها طلاكثيرين الة لانكشافها مناسبا لها كلية بمعنى المطابقة وفي العبارة تسامح والعرض من نقل كلام الشفا الاستشهاد على اتصاف الصورة العلمية بالكلية بمعنى المطابقة والجزئية من حيثيتين وفيه ان عبارة الشفا وان دل على اتصاف الصورة بالجزئية العلمية حيث قال فهو احد اشخاص العلوم لكنه لايدل على اتصافها بالكلية بمعنى المطابقة لان قوله مقيس الى اعيان كثيرة وان احتمل معنى المطابقة الا ان اخر كلامه حيث قال ومن حيث انها يشترك اه صريح في ان المراد من القياس الى الاعيان هو الاشتراك لا المطابقة اول كلامه واخره والكلية بمعنى الاشتراك انما يتصف بها الصورة من حيث مهيتها كما صرح المحشي سابقا لا من حيث انها علم فلم يدل كلامه على اتصاف العلم بالكلية كما لا يخفى

جلال ١٢

عينه ثم قال واعلم ان اثبات الكلية للصورة المعقولة بمعنى المطابقة
التي تزيد فيها هذا الشيء الاخر انما يتاتى على مذهب من قال ان
الحاصل في الاذهان هو مهيات الاشياء كما سبق تحقيقه واما
من قال ان الحاصل فيها صورها واشباحها المخالفة فيها بالحقيقة
فيقتصر في المطابقة على ما ذكره الشارح او نقول انما وصف الصورة
بالكلية لان المعلوم بها امر كلي على ما هو المشهور والثاني اليق
بمذهبه كما لا يخفى انتهى كلامه ولا شك ان الاشتراك في قوة
المعنى الاخر بل مآلهما واحد فليس حاصل كلامه نفي جواز تفسيره
الكلية بالاشتراك كما زعمه الشارح واعترض عليه لان
المنطقيين اه هم قسموا المعاني الى الكلية والجزئية وفسروا المعاني
بالصور العقلية فانها عين المهية على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ
في الشفا على ان المهية لا بشرط شيء تسمى صورة عقلية فالصورة
العقلية متصفة بالمطابقة من حيث انها صورة عقلية وهو
اتصافه بالاشتراك الحاصل من حيث انها صورة عقلية عين المهية فلا
خلل نعم فساده ظاهر بناء على ما حققه الشارح من الفرق بين الحاصل
بالذهن والحاصل فيه وان العلم والمعلوم متغايران بالذات
وهذا شيء تفرد به الشيء وهذا القايل لا يقول به بل يستلزم
ان يكون امر واحد من جهة واحدة اه وحدة الجهة تم بل الصورة
من حيث هي حالة في نفس شخصية وهي احد اشخاص العلوم جزئية

مطابقتها الكثيرين بالمعنى المذكور كلية قال في الشفا فالمعقول في
النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس
بل لانه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم
واحد واما من حيث ان هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهو
احد اشخاص العلوم والتصورات وكان الشيء باعتبارات مختلفة
كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية
ومن حيث انها يشترك فيها كثير فهي كلية ولا تناقض بين هذين
الامرين ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية اه هذا
يجعل النزاع لفظيا ومع ذلك لا يلايم قول المص وهي جزء الاشخاص
وسياق الكلام تحقيقه وقد استدل على وجود المهية اه هذا
الاستدلال مذكور في الشفا فانه قرر ان الحيوان بما هو حيوان
لا بشرط شيء موجود في الخارج لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا
فحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود
كالبياض فانه وان كان غير مفارق المادة فهو بياضية موجودة
في المادة على انه شيء اخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان
عرض لتلك الحقيقة ان يقارن في الوجود امرا اخر ثم بالغ في التشنيع
على زعم ان الموجود هو حيوان ما فقط دون الحيوان بما هو حيوان
وقال ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء اخر لا وجود له واما
الحيوان لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه حقيقته

كذلك البياض بياضيته موجودة في الخارج وان كان بينهما فرق
باعتبار ان وجود الحيوان عين وجود حيوان ما ووجود البياض
ليس عين وجود مادته بل هو موجود على انه ذو حقيقة بذاته وقد
عرض له المقارنة في الوجود للمادة كما صرح به جلال

هذا ليس بصواب كما علم مما نقل عن الشفا على معنى ان ما صدق عليه

لابشرط شئ اخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان
بمجرد الحيوانية موجودة في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون
مفارقا بل هو في نفسه خال عن الشرايط اللاحقة موجودة في الاعيان
وقد اكتنفه من خارج شرايط واحوال فهو فحد وحدته التي هو بها
واحد من ثلث الجملة حيوان مجرد بلا شرط شئ اخر ثم قال فالحيوان ماخوذا
بعوارضه هو الشئ الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان
الوجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي
يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجودها بما هو حيوان
عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان
كان بعناية الله فهو سبب الطبيعة الجزئية ولقد كرر في كلامه تقدم
الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية وتقدم البسيط على المركب
وبعد الاحاطة باطراف هذا المقال لا يخفى ان ليس مراد من قال بوجود
الطبايع وجود افرادها فقط كما ذهب اليه الشارح تبعا للمتاخرين
بل المقصود اذا وجد زيد مثلا وهو في ذاته حيوان ناطق كان زيد
موجود وكذا الحيوان الناطق موجودا اذ لو لم يكن موجودا لم يكن زيد
موجود العرض انما هو معدوم واذا كان الحيوان الناطق موجودا
يكون الحيوان موجودا وكذا الناطق ضرورة ثم ان نسبة الوجود الى
الطبيعة من حيث هي اقدم بالذات باعتبارها بالنسبة الى زيد بل
ربما كانت اقدم بالزمان كطبايع الحوادث فان الانسان موجود

قبل وجود زيد مثلا لكن كان لها جهة مغايرة وتقدم فلها جهة اتحاد
فانها اذا اخذت بحيث يمكن ان يدخل فيها ما يمكن دخوله على ما سبق
فهي بهذا الاعتبار ممكنة الاتحاد معها واذا اخذت من حيث الدخول بالفعل
حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي وجودها اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار
اخر وهو باعتبار التقدم مجرد لا بمعنى انه في نفس الامر غير مخلوط بالامور
الخارجية بل بمعنى ان حكم التقدم لا يصدق عليه من حيث الخلط فاتقن
ذلك عسى ان ينفعك في بعض المطالب العالية   لكن الاخوان العقلية
الاريب في ان مفهوم هذا الاعمى ليس ذات زيد بل نسبته اليه نسبة
العرضيات فلا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى حتى يلزم منه
وجود الاعمى نعم له اتحاد ما مع زيد فهو موجود بالعرض بوجوده وكذا
الاعمى فان قلت كان الاعمى موجود بوجود زيد مثلا بالعرض كذلك
الابيض فلم حكموا بوجود الابيض دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما
قلت لا فرق بينهما في انهما موجودان بالعرض بوجود معروضهما بل
الفرق ان الابيض موجود بالذات بوجود متاخر عن وجود الموضوع
والاعمى ليس بموجود بالذات اصلا فان قلت بم علم ان الابيض موجود
بالذات دون الاعمى قلت بانه اذا لاحظ العقل مفهوم الاعمى ظهر انه
لا يتوقف الاتصاف به الا على ذات مخصوصة مع سلب البصر عنه
من غير ان يزيد هناك امر في الوجود بخلاف الابيض فان قلت هذا
انما يدل على وجود البياض دون الابيض كما صرح به شيخ وغيره من ان

العرض المقابل للجوهر غير العرض المقابل للذاتي فلت الابيض اذا اخذ لا بشرط
شئ فهو عرض واذا اخذ بشرط شئ فهو الثبوت الابيض مثلا واذا اخذ
بشرط لا شئ فهو العرض المقابل للجوهر فكان طبيعة الذاتي جنس و مادة
باعتبارين وفصل وصورة باعتبارين فطبيعة العرض عرضى و عرض
باعتبارين وهذا تحقيق الفرق بين العرض والعرضى لا ما يتخيل من
ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك بالبصر اولا وبالذات هو
الابيض ثم من خارج يعلم ان الابيض مقارن لموجود اخر هو
ثوب او حجر او غيرهما حتى لو لم يكن تلك الملاحظة لم يعلم انه شئ
ابيض بل جاز ان يكون ابيض بذاته كما ان الثوب ثوب بذاته و
لو كان بياضا و ابيض فيكون ابيض بياض هو عين ذاته اذ
البياض هو الابيض باعتبار التحصيل ولذلك لا يحمل على مجموع المعروض
والعارض و ذلك كما ان البدن اسم الجسم من حيث هو مادة النفس
ولذلك لا يحمل على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه اسم له
باى اعتبار اخذ فلذلك يحمل على المجموع اذا اخذ لا بشرط وهذا و
ان كان مخالفا لظاهر اقاويل المتاخرين حتى الشيخ فى الشفا فهو
الحق ويلوح اليه كلام المعلم الثانى فى المدخل الاوسط ويوافقه
التعلم الاول بحسب ترجمة حنين بن اسحق فانه عبّر عن اكثر
المقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل والمضاف وغيرها
واورد فى التمثيل المشتقات وما فى حكمها كالاب والابن و فى

الماء والوقت ونظايرها ويشهد به الفطرة السليمة من ذوى فطنة
قويمة فان قلت من ينفى وجود الكلى الطبيعى يقول الموجود فى الخارج امر
بسيط اذا وجد فى العقل انتزع منه الحيوان الناطق مثلا فليسا
بالحقيقة جزئين للموجود فى الخارج بل امرين منتزعين منه كالاعمى
بعينه من غير فرق قلت لو كان كذلك لم يكن زيد فى حد ذاته حيوانا
ولا ناطقا لما عرفت من ان الماهية من حيث هى ليست الا هى فيكونان من
جملة العوارض والكلام فيما هو ذاتى له فان قلت لعله ينفى ان
يكون شئ ما من الكليات ذاتيا الموجود فى الخارج بالمعنى الذى اعتبرتم
قلت فيلزم عليه ان يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلية معللا بالعلة
كما هو شان اللواحق فيكون زيد كما يحتاج الى جاعل يجعل ابيض يحتاج
الى جاعل يجعله انسانا لا بمعنى الذى اشرنا الى انه حق بل بالمعنى الاخر
اعنى ان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان اذ المفروض انه فى حد
ذاته امر اخر لا يحتاج لجعل الجاعل ذاته لانا نقول حينئذ يكون وجود زيد متقدما
بالذات على وجوده انسانا كما انه متقدم على وجوده ابيض فيكون
الانسان من اللواحق المتاخرة عن وجوده ثم ليس الكلام فى خصوصيات
المواد بل نقول ما يقوم فيه الاحتمال لا يحكم عليه بانه ذاتى والكلام
فيما هو ذاتى والتفتيش يوجب ان بعض الموجودات فى ذاتها
بياض او شجر او حجر وما اشبه ذلك وليس باشياء اخر صارت تلك
الاشياء بالعرض ونحن انما ندعى ان وجود تلك الموجودات ان

المخصوصة انما يدل على عدم كون تلك الامور المخصوصة ذاتيات
لزيد وغيره اذ ليس كلامنا فى خصوصيات المواد و الحكم
ببعض المفهومات المخصوصة بكونها ذاتيات بل كلامنا فى ان
زيدا مثلا الكلى فى حد ذاته شئ لا امتناع ان يكون فى حد ذاته لا شيئا مخصوصا
فهذا الشئ هو هو فى ذاته وجعله ذاته بعينه ذلك انسانا او حيوانا او غيرهما
جوهرا فى لزيده وجود لموجوده حقيقة

هى فى حد ذاتها هو وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى ان بهذا القايل

ينفى وجود الموجودات الخارجية فى العقل حقيقة لانى وجود الشى

متقدم على جميع الذاتيات اذ العقل يحكم بانه ما لم يوجد لم يكن انسانا

ولا غيره اذ ثبوت الشى للشى فرع ثبوت المثبت له لانا نقول هذا وهم

فاسد لان ما ثبوته للشى متاخر عن ثبوته يكون من اللواحق الخارجة

عنه لا محة على ان الفطرة السليمة تشهد بفساد تقدم الوجود على

الذاتيات بل هما متساويان ثم مقتضى هذا التوهم ان يتقدم وجود فصل

زيد فيكون نسبة زيد الى نفسه نسبة العوارض المتاخرة فتامل

فتامل هذا الكلام انما يلايم ما هو مقصود المص كما سبق

يعنى من المعقولات الثانية ما لا يتعقل مركب من المعقول الاول

والثانى فلا يكون معقولا ثانيا لان حد المعقول الثانى يصدق

عليه لانه خارج محمول على الطبيعة بحسب وجودها العقلى ولو

جعل المعقولات الثانية ما هى مبادى الاشتقاق فمبدا المحمول انما

ينتزع من الطبيعة بحسب وجودها فى العقل لانا نقول لا معنى

للكثرة الا المانع ان يمنعه الى ان يبين ان العدد الضرورى هو ان

الكثرة متالفة من الوحدات واما انها متالفة من الوحدات الحقيقية

فهو اول المسئلة وقد سبق ذلك ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال

على وجود البسايط الخارجية ببطلان التسلسل وكذا على وجود البسايط

الذهنية بمعنى انه لابد ان يوجد فى الذهن امر لا يكون مركبا

بحسب هذا الوجود لجريان التطبيق فى الصور الذهنية واما على وجود مهية

لا يمكن للعقل تحليلها فى ذاتها الى امور فلا فان ذلك تشبيه بالاجزاء التحليلية

للجسم فلا يخفى ورفى علم وقوفها عند حد وبالجملة لابد لذلك من بيان

يعنى قد يفسر ان على وجه الاشارة الى تاويل عبارة المتن ليصح قول

الاول ما اختاره المص هذا ما اشرنا اليه سابقا انه مذهب المص و

حققناه بما يندفع عنه الشبهة كان الكلام صحيحا والتقييد تكلف

لا يخفى ان المعقولات الثانية ما يكون الذهن ظرف للاتصاف به على

ما سبق تفصيله سواء كان ذلك المفهوم فى نفسه مقيدا بالخارج او

الذهن او لم يكن مقيدا بهما ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان

منها سواء اعتبرت بحسب الوجود الخارجى او غيره بل جعلوا نفس الوجود

الخارجى منها فالظاهر ان المجعولية بحسب الوجود الخارجى من المعقولات

الثانية كيف لا وقد صرحوا بان الامكان علة تامة للحاجة فلا يكون

منشا الاتصاف بها الوجود الخارجى فلا يكون الكلام على هذا التفسير

صحيحا ان مهية المركب فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها

لقائل ان يقول اذا سلمت احتياج المهية المركبة فى حد ذاتها مع

قطع النظر عن وجودها الى جاعل يجعلها بمعنى ان يجعلها اياها فلم لا

يجوز مثل ذلك فى البسيط فان علم احتياجها الى اجزاء لا ينافى احتياجها

الى امر اخر وقولنا فذلك لان الاحتياج الذاتى لا يتصور فى البسيط فلنا الاحتياج

الذاتى الى الاجزاء لا يتصور فيه واما الاحتياج الذاتى الى غيرها كالجاعل

ه فيه ان للمجاز رمانا واسعا ولا حاجة الى اصطلاح وهو ظ فنقر الامكان بالحاجة من باب اطلاق الملزوم وارادة اللازم مجازا شايعا مشهورا جلال

111

بجعلها فيه اتها كما ثبت فى المركب فلا نم انه غير متصور بل لا يجد فى هذا
الاحتياج فرقا بين المركب وغيره وبالجملة لابد له من بيان والوجه فى
منشأ هذا القول ما قد مناه وايض لو صح نفى الامكان اى وايضا لو
لم يكن ممكنا لزم كونه واجبا فيتعدد الواجب ضرورة تعدد البسايط
اللهم الا ان يراد بالبسيط الحقيقى الذى لا يكون فيه تعدد بوجه من الوجوه
بل اراد وابه خاصه فى حد ذاته اى تفسير الامكان بالحاجة غير صحيح
مصطلح لانها معلولة له على ان فيه ما مر من انتفاء الحاجة الى الاجزاء لا
بنفى الحاجة الى الجاعل ويلوح الى انهم نظروا الى ان المركب يصير مجعولا و
مجعولا اليه فالاجزاء ما تصير بالانضمام ذلك المركب فيتصور فيه الجعل بخلاف
البسايط اذ لا يتصور هناك مجعول ومجعول اليها فلا يتصور فيه الجعل
بناء على انهم لم يفهموا من الجعل الا هذا المعنى كما سبق فرادهم بالامكان
ما هو كيفية نسبة كون شئ ما ذلك الشئ وزعموا ان الاجزاء يمكن كونها
ذلك المركب بالانضمام وليس فى البسيط شئ يكون كونه اياه ممكنا وعلى
هذا فالجواب ان جميع الاجزاء عين المركب كما هو المشهور فلا يتصور جعلها
اياه كما فى البسيط بعينه بل اجزاء المادية فقط لا يصير عين المركب الا
بالعرض ومثل ذلك الصيرورة متصور فى البسيط وايض ان علم
تحقق هذا الامكان فى البسيط ثم اذا السواد اذا كان ممكن الوجود
كان كونه سوادا ايض ممكنا اذ يمكن ان لا يوجد الفاعل اصلا فلا
يكون السواد سوادا فلا تناقض فيه اقول لا يخفى على المتأمل

اذ السلب لا يقتضى وجود الموضوع ولا يصدق العنوان عليه فى الواقع جلال

عند قول المص ولا تحكم بالغير فى الحاشية المكتوبة على قول الش والا توارد علتان على معلول واحد شخص حيث قال المحقق ان علة عدم المعلول غير واحدة عليه وبعبارة اخرى واحد لا علا بخصوصها بل العلة هى القدر المشترك انتهى وايضا سيشير اليه فى الحاشية الثالثة بقوله ثم الظ كما اسلفناه اه جلال

انه ليس حصل توجيه القول الثالث ما ذكره كيف وقد صرح بهذا القائل
بان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا بل حاصله كما
ينادى اليه العبارة ان المركب يحتاج الى الجاعل بجعله فى نفسه نعم بعض
اجزائه الى البعض بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا
فقط فلا يرد عليه ما ذكره نعم يتجه عليه ما لوحنا اليه انفا وقد حققنا
جلية الحال سابقا فتامل والثانى ان التقدم بحسب الوجود
تقدم بالطبع اى فيه نظر لانه تحقق ان كلا من الاعدام بشرط تقدمه
على ساير الاعدام علة تامة قد يكون يكون هو وحده علة تامة والجواب
ان حاصل كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منهما مع هذا الشرط علة
تامة فيصير مال الفرق الى ان كلا من الاعدام بشرط سبقه على ساير
اعدام الاجزاء علة قريبة تامة فى مرتبته دون مداخلة ساير الاعدام
وليس حال وجود الاجزاء كذلك اى ليس وجود جزء بشرط ما بدون
مداخلة ساير الاجزاء علة قريبة تامة فى مرتبة من المراتب والحاصل
ان المعلول قد يستغنى فى وجوده عن وجود شئ من الاجزاء فلى سياق
الكلام اولا على المسامحة والاجمال ليورد عليه السوال ثم فصل المقص
فى الجواب ثم انا قد اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق فى هذا المقام فليكن
على ذكر منك ثم ان كل واحد من عدم اى انما يحتاج الى ذلك اذا
ثبت ان عدم الشئ المعين امر شخصى ودون اثباته خرط القتاد لانه
لو لم يكن مشخصا وكان عدمه المستند الى عدم احد العلل غير العدم المستند

النظر عن امور خارجة تقدم بالطبع وتقدم بالعلية مع اعتبار ساير ما يحتاج اليه ودفعه العلامة المحقق وبين الفرق بان حاصله ان انعدام كل جزء يكفى فى انعدام الكل بحسب مرتبة من مراتب القرب والبعد جم

قوله لما علمت الفرق اه وهو ان جزء المهية ان اخذ بشرط لا فهو جزء ومادة لكنه لا يحمل على المهية وان اخذ لا بشرط فيحمل على المهية وجنس او فصل لكن بهذا الاعتبار ليس بجزء او مادة فما هو جزء يمتنع حمله وما هو محمول يمتنع جزئيته حلاك

الى عدم علة اخرى لجاز ان يتصف بشخص اخر من العدم اذا انتفى
جزء اخر لانا نقول الملازمة ممنوعة اذ كلية الشيء لا يستلزم جواز
تعاقب افراده وهو ظاهر ثم الظاهر كما اسلفنا ان عدم كل واحد من
الاجزاء لا دخل له بخصوصه فى استتباع عدم المعلول بل علته انتفاء
علل الوجود بل انتفاء علته التامة المستلزمة لانتفاء احد العلل فتذكر
ان كان بينهما مغايرة فى الوجودين اه لما علمت الفرق بين
الجنس والمادة وان ما هو جنس جزء او ما هو جزء ليس جنسا فلا شك
عندك هذا النقض ولم يحتج الى هذا التكلف مع ما فيه من المناقشة
التى لا يخفى على الفطن فان قلت المادة العقلية الصرفة التى يفرضها
العقل فى البسايط كاللون فى السواد غير متميز فى الوجود الخارجى كما
صرح به الشيخ فيما نقله سالفا فالجزء العقلى مطلقا لا يتقدم فى الوجودين
قلت لعله لا تركيب هناك حقيقة فان ذلك امر يفرضه العقل
تفصيله ان المادة العقلية قد تنتزع من المادة العقلية كالحيوان
فيه ضرب من التحليل من غير ان يطابق العين وشبه ان اطلاق
التركيب عليه وعلى غيره على سبيل الاشتراك بل اطلاقه على ذلك
على سبيل المسامحة وكان فى عبارة الشيخ المنقوله ايماء الى ذلك وقد
صرح به فى التعليقات ثم لو تنزلنا عن هذا المقام اخترنا المعنى الثانى
ولا يرد النقض بالعلة المعدة كما ذكره الشارح لان المعد لوجود شيء
فى الخارج ربما تقدمه بالوجود الذهنى لجواز كون موجود ذهنى
بعد الموجود خارجى وكذا الكلام فى العكس واما ما هو جزء للشيء

بحسب وجود ذلك

يجب وجود ذلك الشيء فى الذهن فلابد ان يتقدمه فى الوجود الذهنى
وكذا ما هو جزء له بحسب وجوده الخارجى فان الوجود الماخوذ فى قولنا
يجب تقدم الجزء على الكل فى الوجود الذى هو جزء بحسبه هو وجود الكل
ولا يجب وجود ذلك الشيء فى الخارج تقدمه عليه بحسب الخارج و
لا فى معد وجود شيء فى الذهن ان يكون متقدما على ذلك الشيء بحسب
الذهن فان قلت على هذا الوجه ينتقض بطرفى النسبة فان النسبة
اذا كانت موجودة فى الخارج كان طرفاها موجودين فى الخارج واذا كانت
موجودة فى الذهن كان طرفاها ايضا موجودين فيه قلت الخاصة المذكورة
هو وجوب التقدم بحسب الوجودين على الوجوه المذكوره بالنظر الى
الجزء من حيث هو جزء ولا يوجد وجوب التقدم بحسب الوجودين
بهذا المعنى فى قسم اخر من الاقسام للعلة كالشرط والفاعل والمعد وغيرها
من الاقسام الكلية وتحققه فى بعض افراد قسم من الاقسام لا يقدح
فى ذلك نظير ذلك ان نفى الانعكاس الى الكلية مخصوصه بالسالبة
الكلية ولا يقدح فى ذلك صدق الكلية فى عكس الموجبات الكلية
كقولك كل انسان ناطق ولا يخفى عليك ان طرفى النسبة ليس قسما
من اقسام الكلية للعلة بل فرد من احد تلك الاقسام وهو الشرط
فتامل قوله وهذا المعنى الى قوله خاصية مساوية للجزء لا يقال اللازم ثابت
بالنسبة الى لوازمها بحسب المهية كذلك لانا نقول لوازم المهية
لا ينفك عن المهية بمعنى ان المهية حيث وجدت كانت متصفة

بها لا بمعنى انها حيث وجدت المهية وجد اللازم فالاربعة على تقدير
وجودها فى الخارج متصفة فى الخارج بالزوجية ولا يلزم وجود
الزوجية فى الخارج بل بمجرد تصور المهية ينبغى اسقاطه فانه ما
لم يتصور الذاتى بخصوصه لم يتصور اثباته وتصور المهية لا يستلزم
تصوره الا فى ضمن الكل اجمالا وذلك لا يكفى فى الحال اذ المخطر بالبال
ههنا هو المجرد لا شك فى امكان تعقل النوع مع علم اخطار الجنس
بالبال قال فى هذا الموضع من الشفا فيجب ان يكون هذه المقدمات
معقولة مع تصور الشئ بحيث لا يجهل وجودها له ولا يجوز سلبها
عنه حتى ثبت المهية فى الذهن مع رفعها فى الذهن بالفعل ولست
اعنى بحصولها فى العقل خطورها بالبال بالفعل فكثيرا من المعقولات
لا يكون خاطرة بالبال بالفعل اعنى انها مع اخطارها هى متقدمة
له بالبال حتى يكون هذه مخطرة بالبال او ذلك مخطور بالبال بالفعل
ان يسلبها عنه كانك تجد المهية بالفعل خالية عنها مع تصورها
ثم قال مكررا لذلك المعنى قد علمت اى لست اعنى ان يكون اذا
تصورت الشئ بالفعل مخلوطا اليه يكون مع ذلك تصورت افراده
المقومات له بالفعل فربما لم يخطر الاجزاء بذهنك بل اعنى بهذا
انك اذا اخطرت الامرين بالبال لم يمكنك ان سلب الذى هو
مقدم عن الذى هو مقوم له سلبا يصح معه وجود مهية فى الذهن
من دون وجود ما يقومه فيه وعن مقدم الثانى اعنى من نعه

بحسب الوجود

بحسب الوجود الخارجى فيه بحث لان التقدم الخارجى اللازم الجزء على ما حققه
انفا بمعنى انه لو كان له وجود خارجى مغاير لكان متقدما فاذا لم يكن له وجود
خارجى مغاير كما فى مثال اللون لم يكن متقدما فيلزم ان لا يتحقق الاستغناء عن الوسط
فى الثبوت والجواب ان التقدم المعتبر بالحيثية المذكورة سبب لذلك الاستغناء
وان لم يتحقق المتقدم بالفعل و ح يبقى النظر فى ان الاستغناء مستند الى
تلك الحيثية فتدبر فيه وفيه ما فيه قوله فان لها صورا اجتماعية متحققة فى
نفس الامر كما فى البيت اراد بنفس الامر ههنا الخارج بقرينة السابق فان
جهة الوحدة فى الكثرات متحققة فى نفس الامر مثل الاجتماع والتعاون
ونحوهما ثم وجود الصورة الاجتماعية فى البيت مبنى على ان صورته الوضع
المخصوص وهو موجود فى الخارج قلنا لا استحالة فى ان تركب جوهر
من جزئين اه فان قلت كيف يوافق ذلك ما اشتهر بين الحكماء من ان
جزء الجوهر جوهر حتى انهم استدلوا بكون الشئ جزء للجوهر على جوهرية
ذلك وايضا الشيخ صرح فى الهيات الشفاء على ان الجسم يحمل على مجموع الهيولى
والصورة والاعراض ثم اورد على نفسه انكم قد جعلتم طبيعة الجنس وقد
اجمع الحكماء على ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس و
اجاب عنه بان معنى كلامهم ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا يحتاج
فى ان يكون لها طبيعة الجنس من حيث العموم الى تلك الاعراض بالفعل
لا لان طبيعة الجنس لا تبقى على الجملة فانه لو كان لا يبقى على الجملة لم يكن محمولا
على الشخص لكنه لو لم يكن هذه الاعراض و الخواص لكان يكون ايضا هذه
على التقدير بين محل نامل جلالا

الطبيعة فهذه الاعراض خارجة عن ان يحتاج اليها الجسم مثلا في
ان يكون جسما الا ان يكون مخصصا وليس في ذلك انه اذا كانت هذه
فليس يقال عليه الجسم هذا كلامه مع انه صرح في مواضع بان جزء
الجوهر جوهر قلت الذي يتلخص من كلامه ان العرض لا يكون جزءا
للحقيقة النوعية الجوهرية بمعنى ان انضمام العرض الى الموضوع لا
يحصل نوعا واحدا حقيقيا وذلك لا ينافي دخوله في الشخص او الصنف
كما صرح به ههنا واشار الى تحقيق ذلك في المنطق حيث حقق ان
ليس كل معنى اقترن بمعنى يوجب ان يجعله له ذاتا احدية يصلح
ان يجعل مستقيمة بوقوعه في جنس مفرد والا لكان الانسان مع البياض
بل مع الفلاحة ذاتا متحدة وهي كلية فيكون نوعا فيصير الانسان
جنسا قال وان شئت ان تعلم ان كون الشيء ذا بياض ليس يؤدي
الى اتحاد فانظر تامل كونه ذا بياض يجعل الشيء محصلا موجودا بالفعل
فعل فصل اللون باللون وفعل فصل الحيوان بالحيوان فتجد الشيء انما
يحصل شيئا بان يصير جسما او شيئا آخر فحينئذ يلزمه او يعرضه انه
ذو بياض هذا كلامه وبهذا التفصيل يندفع التدافع بين كلاميه
وحدة حقيقية مختصة باللوازم والآثار فان قلت القسم
الاول ايضا مختص باللوازم والآثار فان العسكر والعشرة مختصان
بلوازم وآثار لا توجد لغيرها قلت المراد باللوازم والآثار لوازم و
آثار لا يكون عين مجموع آثار الاجزاء المادية ولوازمها بل لوازم

للوحدة الحاصلة بالتركيب كما يشعر به العبارة وليس في العسكر والعشرة
الا اجتماع لوازم الاحاد بخلاف المعادن مثلا فان لها خواص ليست
عين مجموع خواص الاجزاء كالياقوت مثلا ولعل هذا معيار وحدة الحقيقية
فانه ربما اخفى التصديق لخفاء في تصورات اطرافه لا طائل تحته
اذ الظاهر ان هذا تخيل لا يزول بخفاء تصورات اطراف ذلك التصديق
بل انما يزول الخفاء عن نفس الحكم فان تذكر الجزئيات التي صارت في
مبدأ الفطرة معدة لفيضان حكم كلي يعيد النفس لتذكر ذلك الحكم
بل ربما صارت تلك الجزئيات معدة لفيضان الحكم الكلي في الحال فالا
الوجه اسقاط هذا   فان الصور تحتاج الى تلك المواد من غير
عكس فيه نظر لان الحال المحتاج الى المحل من غير عكس عرض عندهم
فالصواب ان يقال ان المواد تحتاج الى تلك الصور في تحصيلها
النوعي المعدني او النباتي مثلا كما علم من كلام القوم وقد سبق مع
ما فيه و ح لا يلزم كونها اعراضا ويكون مثال الاحتياج والهيئة
الاجتماعية التي هي عرض   وقد تحير افهام العلماء في كيفية تركيب
المهية من الاجزاء المحمولة انت خبير بان ما هو جزء حقيقة ليس
بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة فاطلاق المحمول على الاجزاء
مسامحة نظرا الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات وان اختلفا بنحو
التعقل والاعتبار وعند هذا لا اشكال في التركيب كما سبق
تفصيله فان قلت ما الذي تختاره من الاحتمالات الاربع

التمثيل

قلت الاجزاء الحقيقية اعنى المادة والصورة موجودتان بوجودين
متغايرين ولا يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود
واحد هو وجود الكل فيحملان عليه فان قلت فيلزم من وجود الجنس
والفصل بوجود واحد المحذور اللازم من الاحتمال الاول وهو وجود
الكل بدون الجزء او قيام الواحد بامور متعددة قلت طبيعة الجنس
الماخوذه بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه لا يغاير الفصل لا في الذهن
ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شئ مثلا اذا انضم اليه الناطق
فانما ينضم اليه من حيث انه بعينه ويحصله لا من حيث انه امر اخر
يحصل منهما ثالث ومن ثم قال في الشفا ولو كان للجسمية التي بمعنى
الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية
مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود
تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي
العقل ايضا الحكم هكذا فان العقل لا يمكنه ان يضع في شئ من
الاشيا الجسمية التي طبيعة الجنس وجودا يحصل هوا ولا وينضم
اليه شئ اخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل
ذلك كان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على
طبيعة النوع بل كان جزا في العقل ايضا بل انما يحدث الشئ الذي
هو النوع طبيعة الجنس في الوجود والعقل معا اذا اخذ النوع
بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن ذلك الجنس مضافا اليه

بل متضمنا

بل متضمنا فيه وجزا منه من الجهة التي اومانا اليها انتهى اقول فالوجود
انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان ونظير
ذلك بوجه الصورة الجسمية الواحدة تعرض للهيولى التي هي
معروض الانفصال اعنى الصورتين لا من حيث انها متكثرة بل الوحدة
والكثرة انما يحصلان بسبب وحدة الوجود وكثرته كما في الهيولى
بسبب وحدة الصورة وكثرتها فتامل وذلك لان هذه
الاجزا اما ان يكون صورا الخ في هذا التحرير نظر لانه اذا كان المراد
بقوله اما ان يكون صورا لامور متعددة ان تكون صورا علمية
لمفهومات متعددة فلا يتحمل القسم الثاني لان الاجزا لما كانت
متغايرة في المفهوم فيكون باعتبار وجودها في الذهن صورا
لمفهومات متعددة ضرورة وان كان المراد ان يكون صادقة
على امور متعددة فالقسم الاول غير محتمل لان تلك الاجزا صادقة
على امر واحد هو الماهية لا محالة او الكلام في تلك الاجزا فيكون
من القسم الثاني البتة وايضا لا يكون القسم الاول الخارج من
التقسيم بعينه الاحتمال الاول لان المعتبر في القسم الاول ان تكون
الامور المتعددة التي يصدق عليها تلك الاجزا متحدة في الوجود
وليس في ذلك هو الاحتمال الاول بل هو ان يتحد تلك الاجزا في
الوجود مع اختلافها بالماهية وان كان المراد اعم من المعنيين
فلا تقابل بين القسم الاول والثاني اذ يجوز ان يكون صورا لامور

متعددة بالمعنى الاول وصور الامر واحد بالمعنى الثانى فيكون
متخالفة فى المفهوم متحدة فيما صدقت عليه ويمكن ان يق بعد اختيار
المعنى الثالث الاعم ان المعتبر فى القسم الثانى ان لا يكون صور الا
متعددة بل الامر واحد وح يظهر التقابل لكن يبقى ان القسم الثانى
غير محتمل فتدبر ثم ان سيد المحققين س سره حصر الاحتمالات فى
الثلث ما خلا الثالث فى كلام الشارح ولم يقسم الاحتمال الثانى
الى قسمين وذكر اولا ما هو الثالث فى كلام الشارح واورد عليه
الرد المذكور ولم يدخله فى الاحتمالات لانه عنده اما راجع الى
الاحتمال الثانى او الاحتمال الثالث او خارج عن المبحث اعنى الاجزا
كما يظهر من الرد اقول ويستفاد منه ان التحقيق ان معنى المشتق
لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود و
نظايرهما ما يعبر عنه بالفارسية سفيد وسياه وامثالهما و
لا يدخل فى مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل فى
مفهوم الابيض مثلا الشئ كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب
الشئ الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب
الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفا بل معنى المشتق هو المعنى
الباعث وحده ثم العقل يحكم اما بديهة او بالبرهان ان بعضا
من تلك المعانى لا توجد الا بان يكون ناعتا لحقيقة اخرى
مقارنا لها شايعا فيها لا كجزء ويسميه بالعرض وبعضها ليس

تابعا

[illegible]

كذلك ولولا تلك الخصوصيه لم يلزم ان يكون هناك شيء هو ابيض
او اسود وهذا ان العقل لا يحكم بالنظر الاول على ان الخشب مثلا
بانه ناعت لغيره ثم اذا لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى حكم
بان هناك شيئا اخر صار خشبا بالعرض ومن ههنا يظهر ان الاعراض
هى المشتقات وما فى حكمها كما سبق التلويح اليه ولذلك امكن النزاع
بعد تصور بعضها بالكنه فى عرضيته كما وقع فى الالوان فان كنهها
عندهم بديهى ومع ذلك نازع بعض الحكما فى عرضيتها ولو كان حقيقتها
مبادى الاشتقاق لم يتصور النزاع فان عاقلا لا يشك فى ان التلون
والتكم بالمعنى الذى اخذ والبسا جوهرين قايمين بذاتهما فان قلت
هذا بخلاف ما اطبق عليه كلمة الجمهور حتى شيخ الرئيس فى الشفا قلت
قد سلف منا انه وان كان خلاف ظاهر اقاويل شيخ والمتاخرين لكنه
مما افصح عنه المعلمان والفطرة السليمة يساعد عليه ولسنا ممن يؤمن
بما بين دفتى الشفا بل انتصب لذلك اقوام اخر وكل ميسر لما خلق
له وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة هى عين المركب فى
الخارج آه لا يخفى ان اصحاب هذا القول ينفون وجود الكلى الطبيعى
فى الخارج فتلك الاجزاء غير موجودة فى الخارج عندهم فلا يكون عين
المركب فى الخارج ومتحدا معه فى العقل الا بتاويل وهو ان وجود الشخص
ينسب اليها بالعرض فهناك وجود واحد هو للشخص بالذات
ولها بالعرض وح يكون صحة الحمل باعتبار هذا الاتحاد ولا

قوله كل ميسر اى كل واحد من افراد السلسلة ... ر ه

قال الاستاد مد ظله هذا القول على تقرير الشارح ان الاجزاء المحمولة هى نفس الصور المنتزعة من شى واحد باعتبارات مختلفة وظاهر ان المنتزع غير المنتزع منه وليس مأخوذا فى ذاته ههنا الغرض ان باطلته فى الواقع فيكون هو امور منتزعة خارجة عن المنتزع منه فى حد نفسه و هو له لوازم جلال

اشكال فيه الا ما سلف بل فيه اشياء أخر مثل ان يكون الحكم باتحادهما
مجازيا من قبيل الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم فى الوجود لعلاقة بينهما و
ان يكون تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجى منتزعة منه كما صح
به فيكون تسميته بالجزء مجرد اصطلاح وان يكون العقل لا ينال ما هو
معروض الوجود الخارجى حقيقة بل الامور المنتزعة منه فيكون وجود الامر
الخارجى فى العقل مجازا عن وجود ما انتزع منه وان يكون تلك الذوات
البسيطة الشخصية مسلوبة عنها هذه الاجزاء من حيث هى كما فى العوارض
وقد مر تفصيل بعض ما فيه   ولا يلزم ادراج المتساوية فى المتباينة
اه لا يمكن ادراجها فى المتداخلة بان يحقق اعتبار العموم والخصوص وجودا
مع قسم من اعتبارهما عدما وهو التساوى منشأ التداخل والقسم الاخر
من اعتبارهما عدما منشأ التباين لكن لما كان الظاهر ان اعتبارهما
وجودا منشأ التداخل واعتبارهما عدما منشأ التباين لم يلتفت اليه
الشارح   وقد يوجد مواد اه قد علمت ان الفصل باعتبار التحصيل
صورة وكثير اليه المص فقد سلك هناك طريق الاكتفاء قوله مع ان
الانسب كان تقويمها لان التداخل وجودى والتباين رفعه
بمعنى منع الخلو وقيد بذلك اذ مفاد هذه العبارة منع الخلو فقط وان
كان بينهما فى الواقع منع الجمع ايض كما يشعر به الدليل المذكور
وايض لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء
المحمولة مطلقا ان قيل ان الدليل مبنى على ما تقرر من كون الجوهر

جنسا لما تحته فانه يلزم عند المستدل تركب الجوهر المخصوص من الجوهر
المطلق وذلك لا يجرى فى الانسان قلنا يجرى مثله لان الانسان
نوع لما تحته فما هو جوابه ههنا هو جوابنا هناك قوله اذ قلنا
بانها لا تمتاز بنفسها اصلا اه هذا سخيف لان ذاتها لا يوجد
فى غيرها وان كان كل من الجزئين كذلك فكيف يقال انها لا تمتاز
بنفسها   واما اذا تساويا فلان تلك الماهية اه هذا الدليل
على تقدير تمامه انما يدل على تركبها ح من جنسين لا من جنس وفصل
بل على انحصار اجزاء الماهية فى الجنس اذ قد اعتبر فى الفصل ان لا يكون تمام
المشترك والدليل ينساق الى كون كل منهما تمام المشترك فلا يكون
فصلا فلا يحصل التقريب   والجواب انا لا نم ان الجزء الاخر يميز
الماهية اه هذا المنع لا يقدح فى اصل الدعوى وهى ان ما لا جنس له لا
فصل له لان الماهية ح لا يكون لها فصل وان اخذ بالمقدمة الماخوذة
فى الدليل وهى ان الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان يكون
مركبة من جنس وفصل والذى يضر المعلل هو القدح فى جنسه احدهما
لا فى فصليته فتدبر   كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا
لقائل ان يقول المعتبر فى الفصل ان يميز الماهية عن غيرها بدخوله فى
قوامها لا فى قوام غيرها فيكون تلك الماهية اذا اعتبرت فى ذاتها
مشتملة عليه دون غيرها من الماهيات وهذا القدر يكفى فى تحصيل
الماهية وان فرض وجود الفصل فى غيرها بطريق العروض فان ذلك

لا يقدح في تحصيلها وامتيازها عن غيرها بسبب الفصل الا ترى ان
عروض نفس المهية لغيرها لا يقدح في تحصيلها وامتيازها عن غيرها
بحسب الفصل الا ترى ان عروض نفس المهية لغيرها لا يقدح في امتيازها
ولا يلزم من ذلك اعتبار الذاتية جزءا للفصل وايضا مشاركة المهية
احد اجزائها الخ كيف ولو اوجب ذلك كونه جنسا لانحصر جزء المهية
في الجنس فان الناطق مثلا تمام المشترك بين نفسه وبين وعليه
القياس يلزم ان يكون الاعم عرضيا بالنوع الذي يكون الاخص
الخ هذا في الاعم مطلقا ظاهر دون الاعم من وجه فا اقول الاعتراض
المذكور باق بحاله الخ اقول ليس كذلك فان حاصل هذا التقدير
ان الجنس لو حصل بالفصل وحده اي ارتفع ابهامه يلزم تحقق النوع
بدون الجنس الاخر لان الجنس اذا ارتفع ابهامه صار هو مع محصله
اي رافع ابهامه نوعا من دون مداخلة ما هو خارج عنها فانظر
سياقه دعوى بداهة هذا الحكم فالترديد في معنى التحصيل انه رفع
الابهام او تحقق النوع لا يجري على هذا التقدير اصلا لانه عين فيه
ان المقصود رفع الابهام وادعى ان ارتفاع الابهام بدون الجنس
يستلزم تحقق النوع بدونه بناء على انه لا دخل لما هو خارج عن
المتحصل والمحصل في النوع قطعا فمن اراد التعرض لهذا التقدير فليس
وظيفته الا منع بداهة الملازمة التي ادعيت فيه بين رفع الابهام
بالفصل وحده وتحقق النوع بالجنس معه من غير مداخلة غيرهما

لذاتية ... [illegible]

قوله اما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلقا الخ هذا بيان للحال لا دليل على المدعى كما سبق الى بعض الاذهان صح الاوهام نُد

ان قلت

ان قلت المنع واما الاعتراض الاخر فهو في قوة ما اورده القايل بعينه
على هذا التقدير بل داخل في كلامه حيث صرح بان هذا التقدير انما
في المتساويين اذ هذا يشعر بانه لا يتم في غيرهما سواء كان اعم او اخص
مطلقا او من وجه وقوله واما اذا كان احدهما اشد ابهاما يشمل
هذه الصورة ايضا اذ فيها كل واحد منهما اشد ابهاما من جهة عمومه
وقد اكد هذا الاشعار بقوله كان يكون احدهما اعم مطلقا ولم يقل
بان يكون واما تقريره الاول فمبني على ما قرره من انه لا دخل لما هو
خارج عن المحصَّل والمحصِّل في النوع فالمنع لو توجه انما يتوجه على المقدمة
المبنية عليها لا على ما ذكره فتبين ان كلام هذا القايل ليس في مرتبة
اصل الدليل كما زعمه الشارح فانهما على هذا التقدير اي
على تقدير كونهما جنسين بان لا يكون بين الانسان والملك مشترك
ذاتي اخر سوى الناطق ولا بين الانسان والفرس مشترك
اخر سوى الحيوان يكونان جنسين له لا فصل له سواهما فان هذا
التقدير اشارة الى كون الجنسين في مرتبة مثل الحيوان والناطق على
تقدير اشتراكه لا مجرد ما سبق من اشتراك الناطق بين الانسان
والملك فافهم لا فصل له سواهما الاولى اسقاط قوله سواهما
لان غرضه نفي الفصل وايضا عدم كونه تمام المشترك معتبر في الفصل
وهما على هذا التقدير تمام المشترك ويرد عليهما انه لا
يلزم من كون جزء المهية الخ اذا كان عمومه بعروضه لنوع اخر وكان

غير داخل الا فى قوام تلك المهية كان مساويا بالجزء الاخر من حيث
الصدق الذاتى وان لم يكن مساويا له فى مطلق الصدق ولعل
مرادهم باعم الذاتيات لا اعم من حيث الصدق الذاتى اذ العموم
بطريق العروض لا يحوج الى مميز ذاتى الا ترى ان عروض العارض
نفسه لغيره لا يحوجه الى المميز فضلا عن عروض جزئه فاذكره داخل
فى المعنى المراد من المتساوى ومن ههنا يندفع الايراد فتامل
ولا يحسن المطابقة بين المثال والممثل لان الممثل هو ان فى كل من الجنس
والفصل عقليا وطبيعيا ومنطقيا وهذا المثال للكل العقلى والطبيعى
المنطقى فلا يكون الفصل محصلا له ان اراد بالتحصيل دفع الابهام
فالملازمة ممنوعة لجواز افتقار الفصل فى نفسه الى الجنس والجنس
فى رفع ابهامه الى الفصل ولا دور فيه وكذا ان اراد به تحصله
نوعا لجواز ان يفتقر تحصل النوع الى الجنس والفصل ثم يفتقر
الفصل الى الجنس كما ان الجسم يحتاج الى الهيولى والصورة ثم يفتقر
الفصل الى الجنس كما ان الجسم يحتاج الى الهيولى والصورة ثم
يفتقر احدهما الى الاخرى بل نقول لو كان الجنس او شىء
من اجزائه ٧ فيه نظر لانه اذا لم يكن المجموع تمام المشترك وكان
مختصا بالمهية كان فصلا لا محالة اذ لا معنى للفصل الا ذاتى
يكون كذلك وايضا لزم اعتبار جزء واحد فى المهية مرتين
وانه بط قطعا لابد لابطاله من بيان فان دعوى الضرورة

ممنوعة ولا شىء من الجنس واجزائه بداخل فى الفصل على ما تبين
اقول لم يتبين مما مر لكنه لما بين ان التركيب العقلى بالحقيقة انما يكون
فيما له مادة وصورة وان الجنس هو المادة الماخوذة لا بشرط والفصل
هو الصورة كذلك سهل كثير من المطالب المذكورة فى هذا الباب مثل امتناع
جنسين فى مرتبة وفصلين فى مرتبة وعدم تعدد فصل القريب لامتناع
هيوليين فى مرتبة وفصلين فى مرتبة واحدة تعدد فصل القريب ومثل
امتناع تركب المهية من اجزاء غير متناهية الى غير ذلك قال فى الهيات
الشفا واما العلة الصورية فتفهم تناهيها مما قيل فى المنطق وما علم
من تناهى الاجزاء الموجودة للشىء بالفعل على ترتيب طبيعى فان الصورة
التامة للشىء واحدة وان الكثرة تقع فيها على نحو الخصوص والعموم و الخصوص
بمقتضى الترتيب الطبيعى وما يقتضى الترتيب الطبيعى فقد علم تناهيه
وفيه نظر لما سبق من ان الاجزاء العقلية قد مر الكلام عليه ولو سلم
فذلك الشىء لم لا يجوز ان الشخص يتغير فى كمه وكيفه واينه وكذلك
فى ساير اعراضه مع بقاء تشخصه فلا يكون الاعراض مشخصة بل التشخص
بالحقيقة هو نحو وجوده الخاص قال الشيخ ابو نصر فى تعليقاته هوية الشىء
وعينه ووحدته وتشخصيته ووجوده المنفرد كله واحد نعم هذه الاعراض
مشخص عندنا بمنزلة العلامات التى يعرف بها الشخص فلذلك قد يشتبه
علينا الشخص عند تبدل الاعراض وتشابهها ولو سلم فلا نسلم
تماثل التشخصات ٧ لم يمتنع تشابه الامثال لان تشابهها فى كونها

مبحث التشخص

وجودية او عدمية بمعنى كونها عدم شئ بين لا يقبل المنع والكلام بعد
تسليم ان العدمي يلزم ان يكون عدما للامر فافهم وفيه بحث اذ بعد تسليم
المقدمات السابقة يلزم كون التشخص ثبوتيا ولا احو عدم تماثل التشخصات
لانه اذا سلم ان التشخص لو كان عدميا لكان عدما للتشخص او للاتشخص
وان نقيض العدمي وجودي وان المفهوم منحصر في التشخص واللاتشخص
وان ما صدق عليه التشخص واللاتشخص عدمي يلزم كون التشخص وجوديا
لا محالة والجواب ان منع التماثل ناظر الى اختيار الشق الثالث اعني
كونه ثبوتيا والقرينة عليه ان التماثل انما اعتبر في الدليل في هذا الشق
جميع التماثل انما يكون بعد اختيار هذا الشق وح يمكن منع تشابه
الامثال في حكم الوجود والعدم اذ لا يلزم من وجود فرد من نوع
وجود الافراد الاخر من ذلك النوع الا ان يقال الذي كان الوصف
امرا موجودا لا تحقق الاتصاف به الا بان يوجد فرد من ذلك
الوصف في الموصوف فان العقل ينقبض من ان يتصف الشئ
بالسواد مثلا من غير ان يوجد فرد من السواد في ذلك الجسم وتمام
تحقيق ذلك فبعد تسليم التماثل لا يمكن اختلافها في الوجود والعدم
اذ الكلام في التشخصات التي بها الماهيات في نفس الامر
وكل موجود سواء كان في الذهن او الخارج لا بد له من تشخص
لا ينتقض بالكليات الموجودة في الذهن فان لها تشخصات
من حيث انها صورة شخصية في نفس شخصية وان كانت

كلية من حيثية اخرى لان الحال في التشخص لافتقاده اليه يكون متأخرا
اقول لا يتم هذا في الحال الجوهري فانه متقدم على المحل عندهم بحسب الوجود
اذ لو كان نوع الخ فيه نظر لجواز ان يتعدد افراد ما يحل فيها بتعدد المواد المنحصر
نوع كل منها في شخصه فيستند تعدد ما يحل فيها الى تعدد المادة وتعددها
الى موجبها ولا محذور فيه والاولى ان يق كون نوع مادة كل شخص منحصر
في شخصها خلاف مذهبهم اذ عندهم ان الاشخاص العنصرية متشاركة
في الهيولى بعلل باعراض يلحقها الخ اقول هذا بنا في ما ذكروا في
اصل الدليل من انه لا يمكن استناد التشخص الى ما يحل في الشخص كما
لا يخفى وكيف يق علة التشخص لا يجوز ان يكون امرا حالا في الشخص
ولا مباينا فعلته المادة المتشخصة بما يحل فيه وهل هذا الا صريح التناقض
ثم اقول الاولى في الجواب ان يق المادة لا تتكثر بذاتها بل انما يتكثر
بعوارضها وتكثر تلك العوارض مستند الى الاستعدادات
المتعاقبة فالمادة مع كل عرض من تلك العوارض القائمة بها مشخصة
لفرد من الافراد مشخص تلك الافراد بالعوارض الحالة في المادة
لا الحالة في نفسها وليست تلك العوارض مشخصة للمادة فيندفع
التدافع المذكور ولا يرد ما اورده صاحب المواقف اصلا وانت
تعلم انه لا يصلح عمومية كلام المتن بذلك لتصريحه بكون تشخص الاا
بالاعراض الحالة الا ان يتكلف بان المراد تشخص المادة بالاعراض
انها لوازم تشخصاتها الحقيقية فهي تشخصها عندنا ولا يخفى عدم ملاءمته

لان المبحث هو المتشخص الحقيقي فتامل ولا يرد عليه الاعتراضات الواردة
هناك اى فى المبحث المذكور وهو عطف على جملة قوله فلو تم بهذا تقرير
ذاك لا على الجزء لفساد المعنى وفى بعض النسخ ولا يرد عليه الاعتراضات
الواردة هناك والمآل واحد وهو انه لا يرد هناك اعتراض غير
ما ذكره فى ذلك المبحث ولا يمكنهم تعميم المادة اذ يمكن ان يقال انهم
اثبتوا على زعمهم جوهرا بسيطا ليس متقوما بما يحل فيه ولا متقوما بمحله
كله وسموه عقلا فهذا الجوهر لا يجوز تعدد اشخاصه لبرائته عن المادة
فيصح التقريب ثم يبقى الكلام فى اثبات ذلك الجوهر وهو شايع ولذلك
قيل كلامهم فى اثبات العقول يشبه كلام الصوفيه ولم يدعوا امتناع
جوهر غير جسمانى مؤلف من جوهرين يحل احدهما فى الاخر لا
بمهم ذلك ولو وجد فلا مانع من ان يدخل الحال فى الصورة والمحل
فى المادة وان لم يدخل المركب فى الجسم فتامل فلم لا يجوز ان يكون
تقييد الكلى آه لا يخفى انه خلاف ما يحكم به البديهة على انا نقول كل
كلى فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه فيمكن فرض صدق كل من
الكليتين على افراد الاخر وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع مثلا
لو اختص الطاير الولود بتشخص فنقول يمكن فرض صدق الطاير على
جميع افراد الولود وهذا الفرض يتضمن فرض صدق طاير الولود
على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطاير
لا بقى فرض صدقه على ذوات الافراد الاخر ممكن لا فرض صدقه

عليها مع وصفه مثلا فى المثال المذكور يجوز فرض صدق الطاير على
افراده وات الولود لا عليها بشرط الولود كونها ولودا فلا يتضمن فرض
اشتراك مجموع الطاير والولود بينهما الا انا نقول ما يمكن فرض صدقه
على كثيرين يمكن فرض صدقه على كل شئ باى اعتبار اخذ الا ترى ان حج
ليس حج بل ليس حج من الافراد المفروضة فتامل فان قيل فعلى ما ذكرتم
اى من ان يقيد الكلى بالكلى لا تفيد الجزئية فيلزم عند تعقل تشخص
ان تعقل اشخاص غير متناهية فى هذه اللازمه نظر والاولى ان
يقال لو كان لكل شئ مهية كلية فلا يتحقق الجزئى اصلا لعدم الانتهاء
الى ما هو جزئى بذاته يظهر ذلك بان يفرض سلسلة غير متناهية
من المفهومات المتضايفة وكل واحد منها كلى والغرض ان تقييد الكلى
بالكلى لا يفيد الجزئيه فيكون مجموع تلك المفهومات من حيث المجموع
كليا لما عرفت من ان تقييد الكلى بالكلى فيه بحث لان اللازم
من تشخص كل منهما بذات الاخر ان يكون كل منهما علة لتشخص الاخر
ولا يلزم منه ان يكون تقييد الكلى بالكلى مفيدا للجزئية بل ان يكون
وجود كل منهما مفيدا لتشخص صاحبه ولا استحالة فيه الا ان يثبت
ان التشخص متقدم بالذات على الوجود او عين الوجود كما نقل عن
الفارابى حتى يلزم كون كل منهما علة لوجود الاخر بالذات او بالواسطة
لكن لم يثبت ذلك عند الشارح ومن بحث وجدوه وايضا ما ذكره
فى مثال امتياز كل الشيئين بالاخر من الطاير الولود غير مطابق فان

المتضايفة المتضايفة

فان احدهما لا يفيد امتياز الاخر اصلا بل يتالف منهما امر ممتاز
عن غيره والجواب ان المراد بامتياز كل من الشيئين بالاخر ان يحصل
لكل منهما باعتبار التقييد بالاخر امتياز لم يكن حاصلا بدون ذلك
التقييد كما فى المثال المذكور فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالاخر
اخص مما كان قبل التقييد ولا ينافى مثل ذلك فى التشخص بان يحصل
بانضمام امرين غير مشخصين لتشخص كل منهما والا لزم ان يقيد
يقيد الكلى بالكلى الجزئيه ولا يخفى على المتامل ان المشهور فى النسب
بين الكليات باعتبار صدقهما وكذبهما فى الواقع سواء اتحد الاعتبار
اولا لكن قد يلاحظ حالها بحسب الاعتبار ويحصل النسب بينهما
بحسبه كما يحقق فيه وله نظاير فى كلام المص فيما سبق اعنى انا
اعتبر من حيث هو كلى لا بق هو من حيث هو لا واحد ولا كثير كما انه
بهذا الاعتبار لا متشخص ولا غير متشخص وهو فى الواقع متشخص كما
انه فى الواقع واحد فلا يتخلف لاحدهما عن الاخر لا بحسب الاعتبار
ولا بحسب الواقع لانا نقول هو من حيث هو واحد فى الواقع
ليس متشخصا فى الواقع بل المتشخص انما هو الانسان بشرط التشخص لا يق
اذا كان المخلوط متشخصا صدق ان الانسان من حيث هو متشخص لانا
نقول الاحكام العقلية تختلف باختلاف العبارات الا ترى ان
الانسان المخلوط مقيد وليس الانسان من حيث هو مقيدا او
السر فى ذلك ان المطلقه والمخلوطه متغايران بحسب الوجود

مشخص

العقلى باعتبار وان اتحدا فيه باعتبار اخر فيختلفان فى الاحكام التابعة
لذلك الوجود بحسب ذلك الاعتبار فان الموصوف بالكثرة او
فان قيل ان اراد بقوله الكثير من حيث هو كثير موجود ما بق فى التمييز
بين المهية والعوارض حيث قيل الانسان ليس من حيث هو انسان
واحدا ولا كثيرا فليس الكثير من حيث هو موجودا ولا معدوما بهذا اللحظ
على قياس ما تقرر هناك بل هو بهذا الاعتبار كثير فقط وان اراد به انه
فى الواقع موجود فهو فى الواقع ايض واحد اذ كل شىء فله وحدة قلنا نختار
الثانى وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة بالاعتبار وان اتحدا
بالذات فالكثير من حيث هو كثير موجود فى الواقع وليس واحدا فى
الواقع بل هو من حيثية اخرى معروض الوحدة والحاصل ان موضوع
الكثرة بعينه موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس
بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة وفيه نظر
لان المنافاة لا يستلزم مغايرة موضوعهما لجواز ان يتعاقبا على موضوع
وما ذكروه من امتناع تعاقب الوحدة والكثرة على موضوع واحد
على تقدير تمامه لا يتم فى الوحدة بالموضوع والمحمول كما سنذكره و
جوابه ان المنافاة يستلزم مغايرة ما يتصف بهما فى زمان واحد
وبذلك يتم الغرض ويمكن الجواب عن اصل السوال بان يق المراد
معنى القضية الوصفية الممكنة وهو ان الكثير بشرط الكثرة يمكن وجوده
ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما وبهذا يندفع

ما يتوا على من ان الدليل لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود
او الكثير المقابل له لا وجود له ضرورة ان كل موجود فله وحدة
باعتبار فالكثير الذى لا يكون واحدا بالضرورة لا وجود له اذ محصل
الدليل ان الوحدة ينافى الكثرة والوجود لا ينافيها لكن يبقى المناقشة
فى ظاهر العبارة فان الكثير بالمعنى المقابل للوحدة المطلقة ليس بموجود
اصلا فيجب حمله على ان وصف الكثرة لا يابى عن اتصافه بالوجود
فتامل ولهذا الحكماء لما ذهبوا انعنى انهم لا يتنازعون فى عدم كون
التعريف اعداما بالكلية وان ما دعوا فى بقاء الجسم بكلا جزئيه
والعقد الضرورى المتفق عليه بين العقلاء والمميزين هو عدم
اشتغاله بالكلية واتحاد مناط الكثرة مع ما له الجزء اما من حيث الصورة
او من حيث المادة وان اختلفوا فى تعيين احد الامرين فهذا الكلام
كانه جواب السؤال يستشعر ههنا وهو انه لما ذهب الحكماء الى
ان الجسم ينعدم بالتفريق يلزم ان يكون التفريق عندهم اعداما
بالكلية فدفعه بانهم يثبتون هيولى باقية فى الحالين ويجعلونها
موضوع الكثرة والوحدة فلا يكون التفريق اعداما بالكلية وانت
تعلم ان الوحدة الزايلة انما هى بالذات وحدة الصورة وقد زال
وجود تلك الصورة بزوالها على مذهب الحكماء وانما هى المادة التى
ينسب اليها تلك الوحدة بالعرض فلو كان الوحدة عين الوجود
لم يلزم محذور بناء على اصلهم لان ما زال وحدته بالذات زال

وجوده وانما الباقى ما هو معروض تلك الوحدة بالعرض وذلك لا ينافى كون
الوحدة عين الوجود وسيجئ ما يتعلق بتحقيق ذلك ولا يكون تعريفها
الا باعتبار اللفظ وفيه بحث لجواز كونها بديهيتين بالكنه وكسبيتين بوجه ما
فيمكن ان تعريفا حقيقيا والبديهى ما لا يحتاج الى النظر لا ما لا يمكن حقيقة
له بالنظر فيجوز ان يكون لحصوله طريق غير النظر فيختار الطالب طريق النظر
فيعرفه والظاهر ان هذا الحصر اضافى بالنسبة الى التحديد فيندفع الاول
والمراد بالبداهة ههنا حصوله فى العقول من غير كسب كما يقع فى الوجود
وغيره من اوايل التصورات فيندفع الثانى فتامل وفيه نظر لانه
ثم لو تم فقد ذكر الحكماء ان التعقل الصرف هو العقل البسيط الى
العلم الاجمالى الذى لا كثرة فيه وانه العقل المستفاد من المبادى العالية
وانما التفصيل للنفس من حيث انها نفس بمعونة القوى البدنية
وعلى هذا يتضح كون الوحدة اعرف عند العقل ولا يدل على كون الكثرة
اعرف عند العقل عند الخيال اذ الخيال كما يدرك الكثير يدرك الواحد
قلت الخيال لا يمكن من تخيل امر واحد من غير اشتماله على الكثير كيف ولا
يرتسم فيه الصورة المعبر له بوضع مخصوص وشكل مخصوص و
حد معين او حد ومعينة والنقطة مثلا لا يمكن تخيلها الا مع معروضها
وما يحف به من اللواحق المادية وهما يعرضان للموجودات
فى الخارج ان اراد بهما من العوارض الخارجيه فذلك غير بين وان
اراد ان الموجودات الخارجيه يتصف باعتبار وجود تلك الموجودات

الخارجية في العقل فذلك لا ينافي كونها من المعقولات الثانية و
التحقيق ان زيد الموجود في الخارج مثلا هو بحيث اذا حصل عند العقل
لم ينطبق على كثيرين فان اريد بالجزئية هذه الحقيقة فهي من لواحق
الوجود الخارجي وان اريد بها عدم الانطباق عما من شانه بحسب
الامر الاعم وهو الصورة العقلية فهي من لواحق الوجود الذهني
فقط وعبارات القوم مشعرة بالمعنى الثاني وقس عليه الوحدة والكثرة
ونظايرهما   لان طريان الوحدة الخ اقول هذا على تقدير تمامه
انما يتم في الوحدة الشخصية المقابلة لها لا في غيرها فان الواحد
بالموضوع والمحمول مثلا قد يتكثر فيهما مع بقاء ذاته   بل قد
صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص قال الشيخ في قاطيغورياس
الشفا واما المتضايفان فليس فيهما التعاقب على موضوع واحد
واشتراكهما في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي
هو علة الامر ما يلزمه لا محالة امكان ان يصير معلولا او يكون
هناك موضوع مشترك وان كانت العلية والمعلولية
من المضاف   اقول هذا دليل اخر الخ فيه مناقشة يندفع
بان الدليل المذكور انما ينفي تعاقب الوحدة والكثرة على امر واحد
بحسب نفس الامر ولا ينفي تعاقبهما اصلا   وكل موجود واحد
بالشخص اقول الواحد الشخصي لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة
لوحدته الشخصية فيه مثلا لا يمكن فرض كون زيد اشخاصا

متعددة من الانسان والا لكان كليا واما الشخصي الواحد بالاتصال
لا يمكن فرض زوال وحدته الشخصيه وعروض الكثرة المقابله اياه
فان تعرض كون ذلك الماء اشخاصا كل منها ذلك الماء بعينه نعم
يمكن فرض زوال الوحدة الاتصالية عنه بان يصير منفصلا بعد
ما كان متصلا فان قلت فرض كون زيد اشخاصا متعدده من كون
الانسان لا يستلزم كون زيد كليا وانما يلزم لو امكن فرض كون كل
مرتبة من تلك الاشخاص زيدا وهو غير لازم من هذا الفرض قلت
المفروض لحوق الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية حتى
يكون موضوع الوحدة السابقة بعينه موضوع الكثرة اللاحقة
واللازم منه ان يكون زيد مجموع تلك الاشخاص الكثيرة لا كل واحد
منها وكذا في صورة الماء اذا فرض عروض الكثرة الشخصية لمعروض
الوحدة الشخصيه كان ذلك المجموع تلك المياه لا كل واحد منها
قلت الوحدة الشخصيه هي عدم انقسام الشيء الى افراده دون
اجزائه ومن البين ان معروض تلك الوحدة اعني الشخص لا يمكن
ان يفرض معروضا للكثرة المقابلة لها والا لكان كليا والماء المنقسم
الى المياه وحدته الشخصيه محفوظة في حالتي الاتصال والانفصال
وانما يتبدل حاله في انقسامه الى الاجزاء لا في الانقسام الى
الجزئيات والكثرة المقابلة للوحدة الشخصية هو الانقسام الى
الجزئيات لا الانقسام الى الاجزاء فمعروض الوحدة الشخصية هو زيد

ومعروض الكثرة المقابلة لها هو الانسان فانه الكثير بالشخص وظهر ان
معروض الوحدة الشخصية لا يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية اياه
ثم نقول قولك ان كان الاشياء الخ كلام هذا القايل مبنى
على مذهب المشائين فانهم يدعون البداهة فى ان المياه الحاصل
بعد التفريق مغايرة للماء الواحد الذى كان قبل التفريق وقوله
والا لكان جميع المياه التى فى كيزان متعددة فى كوز واحد اعلا
نها بالكلية وايجاد الماء الاخر من كتم العدم وايضا يقضى ببطلانه
مدفوع عندهم بان المستحيل هو انعدام الشئ بالكلية بحيث لا
يبقى قابله ايضا لا انعدامه عن قابل وايضا انما يقضى بان ذلك
الماء لم ينعدم بكليته بذلك المعنى المذكور لا بانه باق بعينه بل
عندهم الحكم بانه هو بعينه انما هو بديهة الوهم لا بديهة العقل
كما هو مفصل فى موضعه ودعوى البداهة من الطرفين قايمة
والايراد عليه بمثل هذا مع اشتهاره وتداوله بين المحصلين ليس
له كثير شان اذ عمدة غرض القايل تحقيق هذا البحث على ما يؤل
الى قواعدهم اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الخ قد مر ان
بناء هذا على هذا البحث وادّعاء البداهة مشتهر وللناس فى
اذواقهم ومشاربهم اختلاف ولا يجدى البحث اذا انتهى
الكلام من الطرفين الى دعوى البداهة ولم يبق للطرفين مترع
فى كنان الاستدلال فلا مزية فى ايراد مثل هذا السوال

اقول هى

اقول هى شبهة مبناها الاشتراك اللفظى اقول المشاؤون كما ادعوا
البداهة فى ان الجسم الواحد لا يصير كثيرا مع بقاء هويته اورد عليهم
النقض بالهيولى التى يثبتونها فانها باقية عندهم حال الوحدة و
الكثرة بعينها فاجيب عنهم من قبلهم بان الهيولى التى يثبتها ليست
متصفة فى ذاتها بالوحدة والكثرة حتى يتقدم بزوال احديهما
فعندهم ان البرهان دل على وجود موجود هو لا واحد ولا كثير
فى ذاته بل اتصافه بكل منهما بالعرض لكن نعلم بالبديهة ان الجسم ليس
كذلك بل هو متصف فى ذاته بالوحدة ولذلك يزول بزوال
وحدته وكثرته فهذا الكلام دفع للنقض فلا يتوجه المنع عليه
هذا والتحقيق ان الشئ لا يكون فى ذاته محلا لوحدته وكثرته فان
هوية كل شئ لا يقبل التعدد بان يكون هو بعينه متعددا وقد
نقل سابقا عن الفارابى ما يكفيك فى تحقيق ذلك مع ما سبق
فى تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها فالهيولى فى
الاحوال مستحفظة بوحدتها التى هى هويتها وتلك الوحدة
لازمة لها نعم هى حاملة لوحدة الجسم وكثرته واتصافها بتلك
الوحدة والكثرة بالعرض وكذا بما يتبعهما من الوحدة الاتصالية
والكثرة التى تقابلها واما انهما متقابلان بالذات فلانا الخ
اقول هذا انما يدل على انتفاء الواسطة فى التصديق بامتناع
اجتماعهما فى موضوع واحد ولا يدل على ان تقابلهما بالذات

اذ انتفاء الواسطة فى التصديق بامتناع الاجتماع لا يستلزم انتفاء
الواسطة فى الثبوت فيجوز ان يكون بامتناع اجتماعهما مستند
فى الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات
ثم ان الشارح لم يتعرض الدليل الذى اعتمده الشيخ وغيره
من المحققين وقد ذكر الشيخ اولا انه ليس التقابل بين الوحدة
والكثرة بالتضاد لان الوحدة يقوم الكثرة ولا شىء من الاضداد
يقوم ضده بل يبطله وينفيه ثم اورد على نفسه ان الضد بان
يحل فى موضوعه والوحدة ايضا يبطل الكثرة اذا حلت فى موضوعها
فاجاب بان الكثرة انما يبطل ببطلان وحداتها ولا يبطل الكثرة
بذواتها بطلانا اوليا البتة بل يعرض لوحداتها ان يبطل اولا ثم
يعرض لها ان يبطل لبطلان وحداتها فالوحدة اذا ابطلت الكثرة فليس
يبطلها بالقصد الاول بل انما يبطل الوحدات التى للكثرة فيلزمه
بطلان الكثرة فاذن الوحدة انما تبطل اولا الوحدة على انها ليست
تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل
على ان الوحدات يعرض لها سبب مبطل وذلك ببطلان سطوح
فان كان لاجل هذه المعاقبة التى على الموضوع يجب ان يكون الوحدة
ضد الكثرة فالاولى ان يكون الوحدة ضد الوحدة على ان الوحدة لا تبطل
الوحدة ابطال الحرارة للبرودة لان الوحدة الطارية انما يبطل الوحدة
الاولى عما ليس بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاولى ان يظن

انه

انه جزء موضوعه اقول وما قيل ان الوحدة الطارية على موضوع
الكثرة يبطلها بالذات لان انتفاء الجزء بعينه انتفاء الكل لا انه يلزم
منه انتفاء الكل مردود بان وجود الكل والجزء متغايران ضرورة فكذا
انتفاؤهما ضرورة ان تمايز الاعدام انما هو بتمايز ملكاتها ولا يثبت
للعدم فرد سوى الحصة حتى يقال ان عدم الجزء والكل متغايران
بحسب المفهوم ومتحدان بحسب ما صدق عليه قال وايضا ليس
موضوع الوحدة والكثرة واحدا ومن شرط المتضادين ان يكون
لهما موضوع واحد بالعدد وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها
موضوع واحد بالنوع وكيف يكون موضوع الوحدة والكثرة
واحدا بالعدد قال فقد ظهر بان التقابل بين الواحد والكثير
ليس بتقابل التضاد اقول يرد على الدليل الاخير ما مر من امتناع التقوم
على موضوع واحد لا يتم فى مثل الوحدة والكثرة والموضوعية و
والمحمولية ثم ابطل كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والسلب
والايجاب بمثل ما ذكره الشارح والعجب انه ذكر فى الشرح القديم
الدليل الاول ولم يتعرض له الشارح وجزم بان التقابل بينهما
بينهما تقابل التضاد لامتناع تقوم الشىء بعدمه ضرورة
ان الشىء لا يكون عين اعدامه ولا عين مجموع عدمه وشىء اخر
لامتناع تقوم الشىء بعدمه ضرورة ان عدم الشىء لا
يكون عين افراد ذلك الشىء ولا عين فرد منه مع شىء اخر وبما

قرينا لا يتوجه عليه ان موضوع الوحدة والكثرة متغايران فلو
قوم احدهما الاخر مع كونه علة ماله لم يلزم اجتماع السلب والايجاب
فی محل واحد وثم ما بقی من ان الضد لا يقوم الضد فقد عرفت ان ليس
عمدتهم فی نفی التضاد التقويم بل ما نقل انفا نعم قد ذكر الشيخ فی اثنا
الدليل انه لا يكفی فی المتضادين ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبان
عليه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع متباينة متباعدة ليس
من شان احدهما ان يقوم بالاخر للخلاف الذاتی بينهما وان يكون
تباينهما اوليا واراد بذلك المتضادين الحقيقيين اعنی ما يكون
بينهما غاية البعد والخلاف كما يشعر به العبادة ولا يخفی ان غاية
البعد يابی عن تقوم احدهما بالاخر الا ترى ان البلغه ليست
فی غاية البعد عن السواد ولا عن البياض فيبقی ان فی سوق كلام
الشيخ ههنا تشويشا فان بعض مقدماته انما يلائم نفی التضاد الحقيقی
لا المشهوری ولا يكفی ذلك فی الغرض بل لا بد من نفی التضاد مطلقا
وكذا بعض عباداته مشعر بحصر التقابل فی الاربعة التی احدها
التضاد المشروط بغاية البعد والخلاف كما سيجی تحقيقه ا زللد
هو النفس والملك آه لا يتقی التدبير لا يحمل على النفس والملك
بهو هو بل بهو ذو هو ويحمل على النسبتين واعلم انه جعل الشيخ فی الشفا
الواحد بالمناسبة من اقسام الواحد بالذات وصرح بان
الواحد بالعرض هو ان يقع فی شئ يقارن شيئا اخر انه هو

الاخر وانهما واحد واحد وذلك بان يكون احدهما موضوعا
والاخر محمولا عرضيا كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان
زيدا والطبيب واحد واما محمولان فی موضوع كقولنا ان الطبيب
وابن عبد الله واحد وعرض ان كان شئ واحد طبيبا وابن
عبد الله او موضوعان لمحمول واحد عرضی كقولنا القطن والثلج
واحد ای فی البياض اذ قد عرض ان يحمل عليهما عرض واحد و
جعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالمناسبة
والواحد بالعدد اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة النسبتين
بالذات ووحدة السفينة والمدينة بهما بالعرض ولا يخفی المخالفة
بين ذلك وكلام المصو يرد على كلام الشارح ان وحدة النسبتين
ان كان لمصبهما او لذاتی من ذاتياتهما فيدخل فی الوحدة الجنسية
او النوعية او الفصلية وان كان لامر خارج فيدخل فی الواحد
بالعرض على حقيقی تعريفه للواحد بالعرض وعلى الوجهين لا يصح
جعله قسما براسه من اقسام الواحد بالذات لا يتقی لعله
اراد بالواحد بالمحمول العرضی الذی هو من اقسام الواحد
بالعرض ما يكون المحمول غير النسبة كما اشار اليه فی اخر الفصل
حيث قال واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما يقال لها من جهة اخرى
واحدة لاتفاق بينهما فی معنى فاما ان يكون اتفاقهما فی نسبة
او فی محمول غير النسبة واما فی موضوع والمحمول اما جنس او نوع

او فصل او عرض لانا نقول حينئذ يكون اخراج الواحد بالمحمول
العرضى الذى هو النسبة من الواحد بالعرض وادراجه في
الواحد بالذات تحكما لاطايل تحته على انه يصدق عليه التعريف
الذى ذكره للواحد بالعرض كما نقلناه انفا فليتامل لم
لم يقل المص كان هناك الخ فان وصف الموضوعيه والمحموليه عارضان
مخصوصان من جملة العوارض فلا وجه لتحقيقهما من بينهما
ولم يعاندا في الكون هناك يعنى ان في صورة عروض جهة الوحدة
بجهة الكثرة يتحقق جميع تلك الامثلة فلا وجه للفظ او العنادية
ولا يخفى وهنه لان تحققها ليس في مادة واحدة من جهة واحدة
فيحقق العناد اذ في كل مادة لا يتحقق الا واحد منها نظير ذلك قولك
يتحقق في الصلوة اما الوضوء واما التيمم فان تحقق كل منهما لما
كان في مادة اخرى صح العناد فتامل وفيه نظر لان مفهوم
عدم الانقسام الخ اراد ان الوحدة الشخصية فرد من افراد ذلك
المفهوم فلا يكون بعينه الوحدة الشخصية ولا يخفى ضعفه لان
كون الاضافة بيانية انما يقتضى صدق عدم الانقسام عليه لا عدم
التغاير لايق هى فرد من افراد عدم الانقسام فلا يصدق عليها
انها مجرد عدم الانقسام وذلك لاينا في اشتماله على المخصص
وايضا قوله واما ان لا يكون الخ قد عرفت انه فاعه
فان كون الاضافة بيانية لا تقتضى انتفاء العموم والخصوص

من غير انتفى وحدة النقطة الخ الظاهر ان مراد المص مطلق
الوحدة الشخصية فيكون مؤدى كلامه ان الواحد الذى لا ينقسم بوجه ما
اما ان يعتبر من حيث هو هذا المفهوم فقط وهو الواحد الشخصى اى
طبيعته واما ان يعتبر من حيث انه امر واحد بالعرض من نقطة
او غيرها وهذا كما يقسم الكلى الى المنطقى والطبيعى وذلك ما يحققه
تفصيل اعتبارات المفهوم وبذلك يندفع ما اعتمده الشارح
من ان مفهوم الواحد واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد
فهو غير داخل في المقسم لان كونه معروض الكثرة من حيثية لا يخرجه
عن ان يكون في ذاته طبيعة الواحد الذى ليس كثيرا كما ان
عروض الكلية لمفهوم الجزئى لا يخرجه عن ان يكون طبيعة الجزئى
وكانك قد عرفت فيما مضى جلية الحال في ذلك وامثاله فان
الواحد الذى ليس كثيرا وان كان معروضا للكثرة من حيث
الافراد فلا يصدق عليه الواحد الذى ليس كثيرا بالصدق
العرضى لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتى كما يقرر نظائره
مرارا فان قلت المقسم هو معنى الوحدة الذى لا يكون معروض
الكثرة كما ذكره الشارح فلا يتناول مفهوم الواحد الشخصى
قلت ليس المقسم ذلك بل المقسم هو الواحد المتحقق في تلك
الصورة كما ان المقسم في الصورة الاولى وهو ما يكون معروض
الوحدة معروض الكثرة هو الواحد المتحقق في تلك الصورة

فحاصل كلام الشارح ان معروض الوحدة اما ان يكون معروضا
للكثرة باعتبار وح فالواحد اما ذاتي او عرضي واما ان لا يكون
معروضا للكثرة وح فالواحد اما نفس مفهوم الواحد الى اخر التقسيم
بقي ههنا شيء وهو ان مثل هذا الاعتبار جار في الاقسام الاخر من
الوحدة مع انهم لم يعتبروا فيها وذلك لان بعض الحكما كفيثاغورس
وشيعته ذهب الى ان الواحد بالمعنى المعتبر موجود قايم بذاته
وهو مبدأ الموجودات فيتعلق باعتباره غرض على هو النظر
في جواز ذلك او اشاعة ولا يتعلق بمثل هذا الغرض بمثل هذا
الاعتبار في الاقسام الاخر اذ لم يذهب وهم الى ان الواحد بالجنس
او النوع موجود بذاته وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل
نظر يمكن ان يقال المراد من الصورة الاولى ان يجب كون معروض
الوحدة معروضا للكثرة لا يشهد به الاقسام المورودة فيها
فيكون الصورة الثانية ما يمكن ان لا يكون معروض الوحدة
معروض الكثرة وهو الواحد الشخصي فحينئذ يندفع النظر لان الجسم المركب
الشخصي وان كان معروضا للكثرة لكن الوحدة الشخصية العارضة
له لا يجب ان يكون معروضها معروض الكثرة بل عروض الكثرة
ههنا ناش من خصوصية المعروض لا من اقتضا الوحدة
فتامل لكونها في كل عدد اشد منها الشدة والضعف
عندهم من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص

الكم ينبغي ان يقال لكونها في كل عدد اقوى وازيد منها فيما دونه
اقول الهوهو اتحاده وقد اشار المص بعد تفصيل اقسام الوحدة
الى اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد ومن جملة
فوايده ان لا يتوهم ان الهوهو مخصوص بالاتحاد في الوجود او غيره
من اقسام الاتحاد وان كان التعارف تخصيص بعض وجوده الاتحاد
فلا يقال في المشهور المتعارف زيد عمرو وقد اشار بقوله على هذا النحو
الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها والى عدم جريانه في الوحدة
المحضة من غير كثرة بل كل مفهوم اعتبر فيه التعرض بخصوصية
هو هو لانه ما يتعلق به الاغراض العلمية الكثيرة على ما مر من الفوايد
واضع هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية للحمل وان كان
لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة لكنه يجري فيها
مع اعتبارها كما يقول زيد الكاتب زيد الضاحك فيندفع ذلك
وانما يلزم لو لم يكونا موجودين الى لو قيل وانما يلزم لو لم يتحد
ذاتا لم يتوجه الدفع الذي نورده اذ حاصله انهما نعتا الصفة
الوحدة بعد ما كانا متصفة الكثرة بل الشيء الذي كان كثيرا هو
بعينه صار واحدا في ذاته لا باعتبار امر اخر هو الوجود او غيره
وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر للمانع ان يقول
تميز احد الاثنين عن الاخر كان لا ذما لاثنينية التشخص لا لذاته
فاذا زالت زال مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة كان امتياز

كل من الموجودين بأمر خاص كان لازما للتعدد وهما وقد زال بزوال
التعدد مع بقائهما بصفة الوحدة واعلم انه يمكن تلخيص الدليل بوجه
يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحدا مع بقاء الاثنينية
لزم اجتماع النقيضين فان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع كليهما
او بارتفاع احدهما وهما خلاف المفروض او بارتفاع وصف الاثنينية
وطريان الوحدة على قابلها فيصير الشئ الذى كان معروضا للكثرة
معروضا للوحدة وذلك مما ينكره بل ربما يثبته فى بعض الاشياء
غاية ما فى الباب ان جميع الحقايق لا يحتمله وليس هذا هو الاتحاد
تخيله بل هو ان يعتبر الشئ غيره وذلك يستلزم اجتماع الوحدة
والكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة وان ارتفعت ولا
حقيقة لها الا هذه الوحدة وتلك الوحدة فزالها اما بزوال هذه
او تلك او كليهما وليس شئ من تلك الصور الاتحاد الذى نحن
بصدد ابطاله والحاصل ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير ا
مثلا ب مع بقاء ا ب معا كا يصير الجسم ابيض مع بقاء الجسم و
الابيض لا بزوال صورة الاثنين عن شئ واحد وحدوث صورة
الوحدة فيه واذا فرض بصفة الوحدة بعد ما كان اثنين
كان الثانى هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل واحد
من الوحدتين المقومتين للكثرة وذلك ظ بل هذه الدعوى بديهية
يكفى فيها تحريرها بتلخيص اطرافها   التقوم بالوحدات راجع

باعتبار

باعتبار انها لازم على كل تقدير فلا يمكن توهم انفكاكها بخلاف الاعداد
فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ذاتيا وح يرجع الى الوجه الثانى و
ان لم يتم بذلك وقرر على ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات فى كونها
جزء بمعنى انها اولى بالجزئية وان جزئية غيرها مرجوح لم يتم لان
رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد لا ينفى صدقه على غيره كما فى نحو
التشكيك واعلم ان هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصورى
ظاهر لا سترة فيه واما مع نفى الجزء الصورى عنها فلان العدد ح
محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات فى العدد بعينه دخول
الاعداد وعبارة المص لا يابى عن الحمل على الزيادة على الوحدات بل
ظاهره فيه لانه جعل المزيد عليه اولا الوحدة فالظاهر ان يراد
واحد واحد يكون على الوحدات السابقة   وهكذا كل نوع اذا
زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر هذا لا يلايم ما سبق انفا من عدم
تركب العدد مما دونه من الاعداد والمص تسامح اعتمادا على ما حققه
دوما للاختصار وينبغى للشارح ان يقول وحدات كل نوع اذا زيد
عليه وحدة الخ   اقول ان الاضافتين الاولى والثانية لا يخفى
ان اضافتها اليه بانها اعم من ان يكون بطريق العروض وغيره
فهى اضافة مغايرة له لا فى العبارة فقط   لان الاجتماع لا يكون
الا فى زمان واحد لا يظهر ان اطلاق الاجتماع على المقارنة فى
الرتبة مطلقا او وصف اخر مشترك كاجتماع زيد وعمرو فى الانسانية

مجاز بحسب الاصطلاح اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدميين
مضافا الى الاخر لو ارادوا بكون احدهما وجوديا والاخر عدميا كون
ذلك الاخر عدما له فان العدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف
وجودي او بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه اندفع ذلك
وهذه العناية تجري في اصل التقسيم وان لم يلايم ما ذكره الشارح الاصفهاني
وعلى تقدير عدم الاضافة يمكن ان يتحقق التقابل في مثل هذه الصورة
ليس بالذات بل بالعرض والمنحصر في الاربعة هو التقابل بالذات اذ
المراد بامتناع الاجتماع الماخوذ في تعريف التقابل هو الامتناع المستند
الى ذاتيهما وليس امتناع الاجتماع في مثل هذه الصورة لذاتيهما بل لا
لاستلزامهما المتقابلين بالذات كعدم القيام بالنفس وعدم
القيام بالغير لا نقيض القيام بالنفس الا سلب القيام بالغير ضرورة انه ليس
للشيء قيام حقيقي بذاته فيكون احدهما مضافا الى الاخر بحسب المعنى
وان لم يظهر في اللفظ وعلى هذا لا يصح قول المص الذي يتخلص من
كلام الشيخ ان الضد الذي يستعمل في قاطيغورياس غير الضد الذي
يستعمل في ساير المواضع من العلوم قال في منطق الشفا فلنقسم الان
على الوجه الذي ينبغي ان يفهم عليه الاصطلاح الذي في قاطيغورياس
وهو غير المصطلح عليه في العلوم ومن تجشم ان يجمع بين الامرين
فقد عنى نفسه ثم قسم على اصطلاح قاطيغورياس هكذا
المتقابلان اما ان يكون ماهيتهما معقولة بالقياس الى الغير

فهما المتضايفان والا فاما ان يكون الموضوع صالحا للانتقال
من احد الطرفين بعينه الى الاخر من غير عكس واما ان لا يكون
كذلك بل يكون كذلك صالحا للانتقال من كل واحد منهما الى
الاخر الا ان الواحد لازم له فيسمى القسم الاول يقابل العدم و
القنية مثل البصر والعمى وليس المراد بالبصر ههنا الابصار بالفعل
ولا امكان الابصار مطلقا بل القوة المبصرة التي هي المبدأ
القريب للابصار بالفعل والعمى هو فقد تلك القوة وذلك
عمى لا يعود معه الموضوع الى الابصار مرة اخرى فالعدم الذي
ههنا ليس هذا العدم الذي يقابل اي معنى وجودي كان بل
الذي يقابل القنية اعني فقدان القوة التي بها يمكن الفعل واذا
صار الموضوع عادما للقوة فلا يصلح بعد ذلك ان يزول العدم
كالعمى واما القنية فيزول الى العدم واما القسم الثاني من القسمين
اللذين ذكرناهما وما دخل فيه بجميعه يسمى في قاطيغورياس اضدادا
اذا كان احدهما وجوديا والاخر عدميا او كان كلاهما وجوديا
وكذلك اذا كان الموضوع ينتقل من كل واحد منهما الى الاخر
او كان احدهما طبيعيا لا ينتقل عنه ولا اليه فان جميع هذه
تسميها اضدادا في هذا الموضع ولا يقال بان يكون احدهما
معنى وجوديا والاخر معنى عدميا على اي انحاء الاعدام كان اذا
لم يكن عدما على النحو المذكور فلا يجب ان يستعمل المتعلم لكتاب

بل هو

قاطیغوریاس بان یجعل العدم غیر الضد قائلا ان الضد هو ذات
تخلف المعنی الوجودی فی الموضوع والعدم لیس بذات فان الضد الذی
یقال فی هذا الکتاب لیس یعنی به هذا النحو ملخصا ومنه یعلم ان المصنف انما
یبین الاصطلاح الاخر لا الذی فی قاطیغوریاس ویخرج القسمة علی
هذا الاصطلاح ان المتقابلین ان کان کل منهما معقولا بالقیاس الی
الاخر فمتضایفان والا فان کانا وجودیین فمتضادان والا فان
کان احدهما سلبا للاخر فاما سلب وایجاب او عدم وملکة وقد عرفت
وجه دفع الایراد علی الحصر ثم ان الحکماء اشترطوا فی التضاد المعتبر فی
العلوم الحقیقیة ان یکون بینهما غایة البعد والخلاف والمتاخرون
لما ظنوا ان ذلک لا یشمل مثل البیاض والصفرة وبالجملة الاوساط
حکموا بان التضاد الذی هو احد الاربعة المنحصر فیها التقابل هو
المشهوری لا الذی یعتبر فیه غایة الخلاف وانه اذا اعتبر المعنی الحقیقی
زید قسم خامس هو الاوساط وسموه بالتعاند والتحقیق انهم اعتبروا
السواد والبیاض شاملین جمیع المراتب علی سبیل التقابل فان الطرفین
احدهما بیاض محض والاخر سواد محض وهما المتضادان بالحقیقة
وما بینهما من المراتب بالنسبة الی ما هو اقرب منه الی البیاض الذی
هو الطرف سواد وبالنسبة الی ما هو اقرب الی السواد الذی هو
الطرف بیاض فالتقابل بین الاوساط انما هو من حیث ان
احدهما سواد بالنسبة الی الاخر والاخر بیاض بالنسبة الیه فالمعتبر

البناء

فی التضاد الحقیقی ان یکون بینهما غایة البعد سواء وجد بینهما اوساط
او لم یوجد ولا یزید لاجل الاوساط قسم خامس فان لها جنسی التخالف والتشابه
والتقابل انما هو من حیثیة التخالف وکذا انتقال المتحرک من الطرف
الی الوسط انما هو من حیث انه مخالف مثلا انتقاله من البیاض الی الحمرة
من حیث انه من طبقات السواد وتفاوت الاوساط قربا وبعدا بالنسبة
الی الاطراف یساوق اختلافهما بالشدة والضعف فالاقرب الی
البیاض اشد بیاضا واضعف سوادا قال الشیخ فی الشفا السواد
الحق لا یقبل اشد واضعف بل الشیء الذی هو سواد بالقیاس عند
شیء هو بیاض بالقیاس الی شیء اخر فکل جزء من السواد یفرض
فلا یقبل الاشد والاضعف فی حق نفسه التضایف جنسی
للتقابل انت خبیر بان التضایف الذی هو قسم من التقابل انما هو
التقابل المخصوص وهو کون الشیئین بحیث لا یمکن تعقل احدهما
الا بالقیاس الی الاخر وهذا لیس جنسا لمفهوم التقابل اصلا بل الذی
هو جنسه انما هو مقولة المضاف الذی هو من الاجناس العالیة
لا التضایف الذی هو قسم من التقابل ولا یخفی ان تقریر السؤال
علی هذا الوجه لا یتوقف علی کونه جنسا بل یکفی فیه عمومه فمفهوم
التضایف من حیث هو هو اعم اقول فیه نظر لم تعرض له
الشارح فی الحاشیة فان مفهوم التضایف لکونه قسما من التقابل
یجب ان یکون من حیث هو مع قطع النظر عن کونه معروضا لامر

اخص مطلقا من المقابل اذ المقسم هو مجموع المقسم والقصد والصواب
على تقدير ان توجه السؤال على هذا الوجه ان توجه الجواب بان الجنس
انما يجب عمومه بالقياس الى النوع بحسب الحمل الذاتى دون الحمل العرضى
وتفصيله ان النوع مشتمل فى ذاته على الجنس والفصل فلو اشتمل الجنس
فى ذاته على النوع لزم الدور ولكن لو عرض النوع للجنس لم يلزم منه محذور
بل كل نوع فهو عارض بالنسبة الى الجنس غاية الامر ان النوع فى
مثل بحثنا عارض الجنس بحسب الوجودين فان المضايف مثلا من
حيث انه قسم من المقابل عارض له فانه بالنسبة اليه خارج محمول
لما عرفت سابقا من ان الطبايع المتضادة يحمل بعضها على بعض
ثم انه من حيث وجوده فى الذهن يصدق عليه المقابل كما يصدق
على ساير المفهومات المتقابله ويظهر الفرق بين العروضين بان
فى مادة الحيوان والانسان يتحقق العروض بالاعتبار الاول دون
العروض بالاعتبار الثانى وفى مادة الانسان ومفهوم المعلوم
مثلا الامر بالعكس فان الانسان اذا حصل فى الذهن عرض له
المعلومية هناك بخلاف ما اذا وجد فى الخارج اقول فيه
نظر لان مقصود السايل اقول معنى قولهم المضاف جنس لما
تحته ان ما هو حقيقة تلك المقولة جنس لها لا مفهوم لفظه
المضاف وهو ما يعقل بالقياس الى الغير فانه عرضى له قطعا
ضرورة ان المعقولية بالقياس الى الغير امر عارض لمفهوم الابوة

والبنوة مثلا غير داخل فيهما وهذا كما ان معنى قولهم الجوهر جنس لما تحته
ان الحقيقة المعلومة بالوجه المفهوم من لفظ الجوهر جنس له لا نفس هذا
المفهوم فانه عرضى قطعا اذا تمهد ذلك فنقول اذا كان التضايف
جنسا بالمعنى الذى قررناه للتقابل الصادق على اقسامه بطريق العروض
لا يلزم ان يصدق على تلك الاقسام انها تضايف كما ان المضاف
ذاتى لمفهوم الاب ثم لا يصدق على ما يصدق عليه الاب كزيد انه
مضاف بل انما يصدق على عارضه او عليه من حيث انه معروض له
فحاصل الجواب ان كون التضايف جنسا لمفهوم التقابل على المعنى المتقابل دون
ولا يستلزم صدق التضايف المفهومه على ما صدق عليه التقابل
كما ظهر فى المثال المذكور وبذلك يندفع المحذور ولم يرد المجيب ان ما هو
ذاتى بالحقيقة للتقابل لا يصدق على ما يصدق عليه كما يتراآى من
ظاهر كلامه فان ذلك مما لا يشتبه بطلانه على من له ادنى مسكة
فما ظنك على المساحة ثم ان الشيخ فى منطق الشفا فى الفصل المعقود
لبيان ان التقابل بين الموجبه والسالبه اشد من التقابل بين موجبتين
محمولهما متضادان قال الحق ان كونه جائزا اشد عنادا فى طبيعة الامور
لكونه عادلا من كونه ليس بعادل واما من حيث التصديق والحكم
فان السلب اشد عنادا وابعد من ان تطابق الموجبة فى شئ
من الصدق والكذب ومحصول كلامه ان المعاندة بين الموجبة
والسالبة بحسب التصديق اقوى وبين المتضادين بحسب التحقيق

فی الواقع اقوی اما الاولی فقد بینه بالوجوه تعرّد کما سیجی
واما الثانی فلم یتعرض لسانه وکانه ترک لظهوره ظهوره
لان للجسم الابیض ابعد عن الاتصاف بالسواد من الجسم
الشفاف مثلا کیف لا والابیض یتصف بسلب السواد
مع امر زاید علیه وهو الاتصاف بضده المانع عن تحققه
ولا یخفی انه لا یختص بالتضاد بل یجری فی التضایف ولا
یدل کلام الشفا علی الاختصاص وقد ذکر الشیخ ان هذا
الحکم لیس من الوظایف المنطقیة وانه اشبه بالمباحث
الجدلیة فلو ترکه المص لم یبعد اذ لا یتعلق به غرض یعتد به
ولذلک قیل ا‍ه اقول هذا مع ما سبق فی سوق الدلیل
علی ان المط اشد العناد فی التصدیق کما قاله الشیخ
واعترض علیه بانه لا یلزم اقول یمکن ان یق مراد المستدل
بانحصار منافی الایجاب للحد فی سلبه انحصار منافیه بالذات
وکانه خص المنافاة بالعناد الذاتی واذا انحصر منافی الایجاب بالذات
فی السلب انحصر منافی السلب بالذات فی الایجاب قال فی الشفاء
اذ لا یجوز ان یکون الشیء علی الاطلاق بالحقیقة وذلک الشیء نقیضا
اخر ولا یضاده وعلی هذا یندفع الاعتراضان فان قلت فح
لا یکون الاقسام الثلثة من التقابل لما مر من ان التقابل هو التمانع
بالذات قلت السلب والایجاب بالنسبة الی سایر اقسام التقابل

بمنزلة الواسطة فی التصدیق بثبوت التمانع لا واسطة فی الثبوت فان السواد
والبیاض متمانعان بالذات قطعا غایة الامر انه یمکن للعقل بیان التمانع
بینهما باستلزامهما للسلب والایجاب علی وجه التنبه ولذلک قلنا
انه بمنزلة الواسطة فی التصدیق ویمکن ان یق انهم تسامحوا فی جعل
تلک الاقسام متقابلة بالذات کما انهم بعد ان عرفوا التناقض باختلاف
قضیتین بحیث یقتضی لذاته صدق احدیهما وکذب الاخری
جعلوا الموجبة الکلیة نقیض السالبة الجزئیة مع ان نقیضه بالحقیقة
هو رفع الایجاب الکلی المستلزم للسلب الجزئی وکذا جعلوا نقیض المطلقة
الموجبة السالبة الدائمة مع تصریحهم بان نقیضها بالحقیقة هو
رفع الایجاب الاطلاقی المستلزم لدوام السلب قالوا لکن جعلوها
نقیضها لیکون قضیة موجبة بجهة محصلة ولا یخفی ان رفع اللازم
بالنسبة الی الملزوم لیس فی تلک المرتبة من التمانع فلذلک لم یعتبره
کما لم یعتبر نظایره فی التناقض فتامل فی الوجهین ورد ذلک
بان العرضی اقول لا یخفی ان رفع العرضی اللازم انما یعانده لانه
یستلزمه رفع الذات فمعاندته بتبعیة معاندته فیکون اولی
وانما نعنی بالاشدیة منها الاولویة لا ما هو من خواص الکیف
کما سبق الاشارة الیه والثالثة هو التضاد المشهوری
علی ما سبق اقول قد قررنا فیما سبق انه یصح الحصر فی الاربعة التی
احدها التضاد الحقیقی وهو الظاهر من عبارة المص حیث قسم

التقابل الى التضاد ثم فصله الى الحقيقى والمشهورى فان قلت التضاد
المشهورى اعم من الحقيقى كما اشار اليه المصـ وقرره الشارحون فكيف
يمكن انحصار التقابل تارة فى الاعم وتارة فى الاخص قلت التقابل كما
سبق هو التمانع بالذات ولا تمانع بالذات بين الاوساط بحسب
النظر الدقيق فان تنافى الصفرة والحمرة مثلا ومراتبهما المختلفة انما
هو من حيث ان احدهما بياض عند الاخر والاخر سواد عنده لا منها
من زيادة خلط احد الطرفين على ما صرح به الشيخ فالتمانع بالذات
بالحقيقة انما هو من الطرفين وتمانع الاوساط بالعرض لكن بينهما
تقابل وتضاد بالذات بحسب الجليل من النظر فسمى بالتضاد المشهورى
على قياس المضاف المشهور وكما ان المضاف المشهورى خارج عن المقسم
بحسب الحقيقة كذلك المضاد المشهورى وانما يدخل فيه بحسب
ما يرى فى ظاهر الامر فتامل فان اراد بالزيادة غاية الخلاف
اقول اى ان اراد بالزيادة ان هنا زيادة اخرى هى ان بينهما غاية
الخلاف فقد مر ان غاية الخلاف انما هو تعلقه السلب والايجاب
وان اراد ان فيه مع اجتماع السلب والايجاب اجتماع امرين وجوديين
متقابلين فذلك مشترك بين ما عدا السلب وقد مر تحقيق الحال
فى ذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع فى التشكيك اه
اقول لا يخفى بعده لان هذه العبارة بعد ذكر ان مقولية التقابل
على اقسامه بالتشكيك تنادى على ان مراده ان التقابل بالنسبة

الى التضاد اشد منه بالنسبة الى ساير اقسامه وايضا قبول التشكيك
لا اختصاص له باقسام التقابل حتى يقال ان قبول التضاد له اشد
على ان البيان المذكور وهو ظهور قبول ساير اقسامه التشكيك وعدم
ظهوره فيما عداه لا يدل على اشدية قبوله فلا يتم التقريب الا بحمل الاشدية
على الاظهرية وهو فى غاية البعد من الحركة والسكون اقول قبول
السكون الشدة غير ظاهر ثم لا يخفى ان تضادهما على مذهب الحكماء
القائلين بانه عدم الحركة عما من شانه فالتقابل بينهما تقابل العدم
والملكة على ما هو المشهور الذى جرى عليه الشارحون واما على
ما حققناه نقلا عن الشيخ فبينهما التضاد المعتبر فى قاطيغورياس
فتذكر وبما ذكرنا يظهر فساد ما قيل اه حاصل كلام هذا القايل
ان اطلاق التناقض على ما يشمل على ما بين المفردات ليس بالمعنى
المشهور سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شيء وما ذكره
الشارح عليه من ان التقابل الايجاب والسلب سواء كان
من المفردات او بين القضايا يسمى التناقض ان اراد به انه قد
يسمى به فذلك لا ينافى كلام القايل وان اراد به ان تسميته به
شايع او ليس التناقض الا هذا المعنى الشامل فالقايل لا يسلم كيف
ولا يتبادر الذهن منه عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا و
التبادر من اقوى امارات الحقيقة بل قال الشيخ فى قاطيغورياس
الشفا الفرس واللافرس ليس يتقابل التقابل الذى اذ لا

الاشدية

صدق هناك ولا كذب وما نقله عن بعض المحققين لا يصير سندا
على سيد المحققين فكيف يظهر بما ذكره فساد كلامه لانا قلنا
ذكر انهم يسمون الى فيه ما مر انفا وظاهر انه لا حاجة الى اقول
نعم لو سلم انه يطلق التناقض على ما يقابل السلب والايجاب
بشمل المفردات لم يحتج الى التفسير الاخير لكن لم يتبين كلام القايل الا
فى ان ذلك خلاف المشهور بل هو مبنى على اصطلاح غير مشهور
وهو تفسيره الاخير من غير اشتراط بشرط اقول فيه انه
يشترط فيه عدم اعتبار الموضوع القابل له والا لم يكن نقيضا
بل عدم الملكة كما صرح انفا قال تقابل السلب والايجاب يسمى
بالتناقض وايضا الشرايط المعتبرة فى تناقض القضايا راجعة
الى وحدة الايجاب ومدخول السلب ومثل تلك الوحدة شرط
فى تناقض المفردات لا محالة فان السكر بالقوة واللاسكر
بالفعل لا يتناقضان وكذا الاب لزيد واللااب لعمرو الى
غير ذلك وايضا لفظ يتوقف عليه فى قوله بشرط يتوقف هو
عليه حشو ويمكن توجيهه بان مراده ان بيان التناقض بين
المفردات لا يحتاج الى اعتبار شرط لان الوحدة فيها لا يشتبه
بخلاف التناقض بين القضايا فان ضبطه يتوقف عليه
اعتبار شرايط فيها يعرف وحدة النسبة التى هى مورد الايجاب
والسلب فيكون مراده من تحقق التناقض هو تحققه عنه

العقل وهو راجع الى العلم به وتحقيق العقل بامور فصوله يتوقف
هو عليه تاكيد لهذا المعنى وهو انه شرط لتحقق العقل ومعرفته ولولا
ذلك ما سنذكره انفا فى اثناء البحث من نكتة اعتبار الوحدات
فتدبر وبهذا ظهر ان در الوحدات اقول اعتبارات الوحدات
الثمان لا تغنى عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدتها يغنى
عن اعتبار الوحدات الثمان فالوجه الاختصار على اعتبار وحدتها
ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروط بتلك الوحدات وانما
قلنا ان الوحدات الثمان لا تغنى عن وحدة النسبة لان القضية
الموجبة الخارجية لا يناقضها القضية الذهنية وان اشتملتا على
الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى اى فى الخارج وليس زيد
اعمى اى فى الذهن ولا تغاير ههنا فى الموضوع ولا المحمول ولا
فى الثمانية بل التفاوت فى نفس النسبة فان الحكم فى احديهما
بالاتحاد فى الخارج وفى الاخرى بسلب الاتحاد فى الذهن وكذا
الحمل الذاتى اذا اعتبر بخصوصه كقولك الجزئى جزئى اى هو هو
بالحمل الاول والجزئى ليس بجزئى اى بالحمل العرضى فانهما صادقان
زعم بعضهم ان المعدولة الى يمكن ان يكون مراد المص
من تقييد العدم بالملكة اضافته الى ما هو سلب له سواء
اعتبر معه الاستعداد او لا فان الملكة قد يطلق على ما يعم الايجاب
كما يقال الاعدام يعلم بملكاتها وفايدة اعتبار التقييد ان

لايكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا الزعم الذى ذكرتم لايخفى
دخول ما يكون السلب فيه جزء المحمول على اى وجه اخذ فان ثبوت
الشئ للشئ يستلزم ثبوته سواء كان الثابت له معنى وجوديا او
عدميا والتفرقة فى ذلك بين عدمى وعدمى تحكم ذعمه المتاخرون
وقد سبق منا الكلام عليه كما يقال لا عادل ولا جاير اقول العدل هو
التوسط بين الظلم والانظلام فان اريد بالجوهر الظلم فالمتظلم
لا عادل ولا جاير لكن لا يصدق عليه انه حالة متوسطة بين
الظلم والعدل الا ان يراد بالتوسط انتفاء الامرين وان اريد
به ما يعم الطرفين وهو الشايع فى علم الاخلاق لم يمكن الخلو عن العدل
والجور فى الموضوع القابل كالسواد والبياض المندرجين
فيه بحث لان مراتب السواد والبياض انواع مختلفة عندهم
فهما ليسا نوعين اخرين فالوجه ان لا يعتبر النوع الاخير بل النوع
المندرج تحت الجنس مطلقا كما هو مقتضى كلام المص وح فيحمل نفى
التضاد عن الجنس على الجنس الذى لا يكون نوعا اقول فيه
نظر الظاهر ان المص عادل التفصى عن الدخل المذكور بان جعل
الجنس والفصل واحد فتضاد الفصول بعينه تضاد للنوع
لا يغايره الا باعتبار لان وجودها فى الموضوع هو بعينه وجودها
فلا تضاد الا وهو مشروط بالشرط المذكور بالحقيقة
لانا نقول الصورة السيفية المعينة ه حاصل السوال نوع

صورة السيف علة صورته لنوع السيف مع تخلف نوع السيف
عنه فى الخشب المصور بتلك الصورة فلا يصدق عليها التعريف
والجواب بان صورة الخشب ليست صورة السيف المشخصة بل
فردا اخر من نوعها لا ينطبق هذا السوال ولابد فيه اعتراف لوروده
لانه اذا سلم كونها فردا من نوع صورة السيف ونوعها علة صورته
لنوع السيف مع تخلف نوع السيف فقد تم فساد التعريف وانما
كان الجواب ملايما لو كان السوال ان الصورة المشخصة السيفية
حاصلة فى الخشب مع تخلف ذلك الشخص من السيف اللهم الا
ان يتكلف بان المراد بالصورة السيفية المعينة الصنف المعين
من ذلك الشكل اعنى ما يحل فى مادة الحديد فانه اذا حصل شخص
من ذلك الصنف حصل السيف بالفعل وليس الحاصل فى الخشب
عين تلك الصورة المعينة بالصنف اى فردا منه بل فردا اخر من
نوعه مغايرا له فى الصنف والعبارة المنقحة فى الجواب ان نوع الصورة
المذكورة انما هو علة صورته لما هو اعم من نوع السيف وما
يشاكله كالسيف الخشبى فما هو معلوله اعنى ذلك الامر الاعم لا
يتخلف عنه واما العلة الصورية لنوع السيف فهو اخص من
نوع الصورة المذكورة كما بين فى توجيه عبارة الشارح واعلم
ان هذا الجواب بعد تسليم ان صورة السيف هو نوع الشكل
المخصوص وغيره مما يوجد فى الخشب اما الوصل صورة السيف

ما هو مبدأ الآثار المختصة به وذلك لما يوجد في الخشب اندفع
السؤال من غير كلفة وليس المراد بالعلة المادية والصورية التي هو له
بل يعمهما وغيرهما من الاعراض اقول الغرض من ذلك دفع سؤال
يرد ههنا وهو ان ايراد مباحث العلة المادية والصورية ههنا
دخيل لانهما ليسا من الامور العامة فان قيل قد صرح الشيخ في
قاطيغورياس الشفا بان المادة والصورة لا يوجدان في الاعراض
حيث قال القايل ان يقول ان الخلقه كيف يكون كيفية واحدة
وهو مجموع شكل ولون وهب انكم تجوزون ان يكون انواع
الجواهر مركبة من جواهر فعند احد دم على انه لا يجوز ان يكون
لانواع الاعراض تركيب وان كان بحدود تركيب من الجنس
والفصل والخلقه عندكم نوع واحد من باب العرض ينقسم
الى شيئين كل واحد منها يحصل وجوده احدهما الشكل كل واحد
منها يحصل وجوده احدهما الشكل والاخر اللون فنقول في جواب
ذلك انا لا نمنع ان يكون اعراض مركبة من اعراض مركبة
كيف والعشرة عرض لانه عدد فهو كم وهو مركب من الاحاد
والمربع عرض وانما يلتئم من ان يكون هناك حد وذو حدود
اربعة بل نعني ان الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة
جنسها وما يناسب طبيعة فصلها اجزاء متغايرة وان
لم يكن احدهما طبيعة الجنس والاخر طبيعة الفصل على ما يعرفه

في البرهان والاعراض لا توجد فيها ذلك وان وجدت فيها اجزاء
فلا يكون جزء فلا يكون جزء منها مدلولا عليه بطبيعة الجنس فكيف
لهذا المركب وجزء آخر مدلولا عليه لطبيعة الفصل انتهى ومعلوم
انه لا يناسب طبيعة الجنس هو المادة وما يناسب طبيعته هو
الصورة كما مر قلنا ما ذكره ههنا هو انه لا يوجد للانواع الحقيقية
من الاعراض مادة وصورة كما في الاجسام وذلك لا ينافي ثبوتهما
في الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة وان لم يكن له
وحدة نوعية حقيقية فله جزءان احدهما وهو الحركة يحصل
معه بالفعل ولا نعني بالمادة والصورة في هذا الموضع الا هذان
المعنيان واعلم انه قد لا يعرف بين العلة المادية والمادة و
بين العلة الصورية والصورة كما يشعر به عبارة الشارح بحيث
قال بعد ذلك والمادة والصورة لا يوجدان الا للمركب فانا نستعمل
ههنا المادة والصورة مكان العلة المادية والصورية وقد يخص
المادة بالهيولى والصورة فيختصان بالاجسام وقد نبه المحقق والصورة صح
الشريف قدس سره في بعض حواشيه على ان اطلاق المادة والصورة
في غير الاجسام على سبيل التشبيه ولا منافاة بينه وبين ما ذكر
ههنا من ان المراد بالعلة المادية والصورية ما يعم الاعراض لانه
قد تمسك هناك باختصاص المادة والصورة بالاجسام
على ان اثبات العلة المادية والصورية للنظر الذي هو من

الاعراض النفسانية على سبيل التشبيه فلا بد ان يكون مراده اختصاص
العلة المادية والصورية ليحصل التقريب لانا نقول بين شارح
الشمسية كون الترتيب فى تعريف الفكر اشارة الى العلة الصورية
بان الهيئة العارضة للمعلومات صورة الفكر فالمحشى نبه على ان
اطلاق الصورة على تلك الهيئة صحيحا وما يستفاد منه من اطلاق
المادة على معروضها ههنا على سبيل التشبيه ولم يرد ان اطلاق
العلة المادية والصورية على سبيل التشبيه بل كلامه فى خصوصية
البيان فان قيل عبارته فى حاشية شرح المطالع صريح فى ان العلة
المادية والصورية لا توجدان فى الاعراض حيث قال عند قول
الشارح ان العلل المذكورة فى تعريف الفكر ليست عللا الحقيقة
هذا صحيح فى غير الفاعل والغاية فانه يجوز ان يكون لصحيحه لان المعلومات
ليست جزءا من الفكر ولا الهيئة لان الفكر عندهم هو الترتيب وهو
ليس مركبا من المعلومات والهيئة لا لان العلة المادية والصورية
لا توجدان فى الاعراض فتامل اقول فيه نظر اقول معنى كلام
المجيب ان المراد من العلة ما يحتاج اليه الممكن فى وجوده فالاحتياج
فى الامكان وما يساويهما موضوعة اولا ومفروع عنها عند هذا
النظر فتبادر الذهن من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاشياء فكانه
قيل ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك الاشياء وهذا المعنى مما
ينساق اليه الذهن من غير تكلف ولم يرد انه لما كان وصفا

للمطول لم يعتبر فى العلة ليرد عليه ما اورده فاطلاق لفظ العلة
عليها غير صحيح اقول كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده كذلك
على الكثير منها كالانسان مثلا كما يصدق على كل واحد من زيد وعمرو
وبكر وعلى جميعهم وكالواحد لصدق على كل واحد وعلى الجميع ايضا الا
انه يصدق على الواحد بقيد الوحدة وعلى جميعهم بقيد الكثرة اعنى
انه يصدق على الواحد انه انسان واحد وواحد وعلى الجميع انه
اناس او احاد اعنى انه انسان كثير وواحد كثير والمطلق صادق
عليهما على السواء اذا تمهد هذا فنقول معنى العلة ايضا كما يصدق
على كل واحد من افراده لصدق على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد
علل اى علة كثيرة وان لم تكن علة واحدة فلا يلزم منه الا توقف
المعلول على كل واحد من تلك الاحاد بتوقف واحد وعلى جميع يتوقفات
متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد
علته لا فردا واحدا منها واللازم منه كون الشئ عن الكثير من احاد
علله ولا محذور فيه بل هو واقع فى جميع المركبات انما المحال كونه عين
ما هو فرد واحد من علته او الكثير الذى لا يكون جميع اجزائه و
اما ما تقدم من انه لا بد فى المقسم من اعتبار الوحدة المخرجة لجميع الاقسام
فغير مسلم على اطلاقه خصوصا فى مثل تقسيم الماهية الى الواحد والكثير
فان مجموع القسمين ههنا داخل فى القسم الاخير بل هو خلاف
الواقع لان مدخلية الشئ اقول هذه الشبهة مصادرة لان

من يمنع كون ارتفاع المانع جزءا من العلة التامة بالذات لا نقول
بهذا التقسيم ونمنع دعوى البديهة فى ثبوت القسمين الاخرين
فلا بد له من بيان ثم اقول يمكن ان يق الوصول الى المقصد مثلا
انما يوجد عند انقطاع الحركة فلا بد ان يتم علته التامة فى ان
انقضائها فان كان الجزء الذى به يتم التامة نفس الانقضاء
فقد حصل المطلوب وان كان امرا وجوديا حادثا فننقل الكلام
اليه هل الجزء الذى به يتم علته التامة نفس الانقضاء او
ترتب حوادث موجودة معا لان المفروض ما هو جزء العلة
التامة موجود فلو تعاقب لم يكن العلة التامة بجميع اجزائها
موجودة حال وجود المعلول فتامل   ثم اقول لا يخفى ان
القسم الاخير لا ينحصر فى المعد كما يشعر به قوله كالمعدوم وان
انحصر القسم الثانى فى المانع لجواز ان يتوقف المعلول على عدمه
السابق ووجوده الطارى كانضمام الغذاء المتوقف على عدم
شرب الماء اولا وشربه ثانيا الى غير ذلك من الامثلة
اجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية اقول هذا لا يلائم
فى الموضوع كما لا يخفى بل فى المعادن والداعى والالة ايضا و
السيد قدس سره انما ذكر ذلك فيما سوى الموضوع وقال فى الموضوع
انه مع كونه خارجا نسبته الى المادة مشابهة تامة فلذلك جعل
من عدادها ولم يفرد له قسم والاولى ترك التفصيل والا خصار

على انها اما من تتمة الفاعل او القابل   اقول لكن يبقى شى اقول
لقائل ان يقول انما يلزم ذلك لو كان احتياج المعلول الى الغاية
بمجرد تتميم العلة الفاعلية وليس كذلك فان للغاية جهتين احدهما
كونها متممة لفاعلية الفاعل وهى بهذا الاعتبار بعيدة للمعلول والثانية
ما لاجله المعلول وبهذا الاعتبار علة قريبة وعدها قسما رابعا
باعتبار الحيثية الاخيرة وفيه نظر لانا لا نعقل من كون المعلول
لاجل الغاية الا ان الفاعل انما اقدم على الفعل لاجله سواء كان
ذلك الشىء من الامور الكائنة المترتبة على الفعل او امرا اخر
على من الكون والترتيب على ما صرح به الشيخ وغيره من ان
ذات الواجب تعالى غاية لمعلوله قال فاذن الذى بالذات
للعلة الغائية لما هى علة غائية ان يكون علة لساير العلل و
يعرض لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا فى الكون ان يكون
معلولا بل نقول قد صرح الشيخ فى طبيعيات الشفا على ان الفاعل
والغاية ليسا من العلل القريبة بالنسبة الى المركب حيث قال
ثم الفاعل والغاية كانهما مبدأان غير قريبين من المركب المعلول
فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لاتحاد المادة
القريبة من المعلول لا سببا قريبا من المعلول او يكون معطيا
للصورة فيكون سببا لاتحاد الصورة القريبة من التى بين الهيولى
والصورة انتهى ومن عادة الشيخ ان يصف مختاراته بلفظ

كان او الشبه وما اشبههما كما يشهد به التتبع وقد صرح بذلك
بعض اعاظم المحققين ولا يخفى ان ما ذكره في الفاعل مخصوص بالمركب
واما ما ذكره في الغاية فتمام ثم لا يخفى ان هذا الجواب ساقط عن
اصله لان المص سيقسم العلل الى القريبة والبعيدة اما ان يكون
وجوده موقوفا عليه اقول هذا يشمل مبادى المعدات التي لا يجب
وجودها فقط فان قلت انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط
وانتفاءها لا يوجب انتفاؤه فلا يكون شرطا قلت هي باعتبار
وجودها في وقت المعدات شرايط للمعلول وانتفاء وجودها
في ذلك الوقت يوجب انتفاؤه ضرورة تامل او كلاهما
وهو المعد اقول الحصر كما مر ولا حاجة الى هذا الكلام اقول
هذا التخصيص تحكم بل الظاهر العموم ثم لا حاجة الى ذلك في هذا
الفرض اعني نفي انقسام الجزء الى الجنس والفصل لما مر غير مرة
انهما ليسا بجزئين حقيقة والا فلنفرض وجوده معه
اقول فيه بحث قد سبق ذكره فتذكر اى لا يجب ان يكون
وجود العلة المستقلة مقارنا اقول جعل الشارح قوله و
لا يجب مقارنة العدم عطفا على قوله يجب وجود المعلول
لتجب عليه القيد وهو قوله وعند وجوده بجميع جهات التاثير
فيصير المعنى عند وجوده بجميع جهات التاثير لا يجب مقارنة العلة
وحصله ما ذكر من ان العلة المستقلة لا يجب مقارنتها لعدم

المعلول ويمكن ان يجعل عطفا على مجموع المقيد والقيد فلا يسحب
القيد او على قوله والفاعل مبدأ التاثير وعلى الوجهين يكون حكم لا
حكم الفاعل المستقل فلا يرد عليه ما اورده عليه بقوله وانت خبير
اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة اذ لو امتنع بعد تمامها
الى ان ينقضى زمان فتوجد لم يكن ما فرضناه علة تامة لتوقف
المعلول على امر اخر كانقضاء الزمان او ما يقارنه بل نقول وجود
مغاير ما لوجود فاعله ممكن اى بالامكان العام المقيد بطرف الوجود
فان وجود المعلول حال وجود العلة بجميع التاثير واجب كما سبق لا بمعنى
من يقول لوجوب تقدم العلة بالزمان لا يسلم امكان وجود المعلول
وقت وجود العلة بل نقول بامتناعه كامتناع وجود المعلول في مرتبة
العلة لانا نقول اذا امتنع وجوده وقت وجوده وقد وجد تقدمها
بزمان كان وجوده متوقفا على امر اخر فلم يكن تمام العلة كما مر
غير معقول لاستلزامه ان لا يكون المفروض تمام العلة قلت
لعله اراد بالجواز لك ان نقول مفهوم عبارة المص عدم وجوب
بقاء المعلول اى استمرار وجوده بعد المعد ولا يلزم منه عدم وجوب
انعدام المعد حال وجود المعلول لجواز ان لا يوجد المعلول الا حال
انعدام المعد لكن يكون بقاؤه بعده ممكنا غير واجب بل يكون بقائه
ممتنعا كالمعلولات الانية وعند هذا ظهر انه لو قال وان وجب
بقاء المعلول بعده لم يكن صحيحا بل انما استفيد هذا الجواز

من بقاء المعلول فيه بحث لان قولنا يجوز بقاء المعلول بعد المعد ان
اريد به ان يجوز تاخر بقاء المعلول عن المعد كما يجوز عدم تاخره عنه
فيستفاد منه جواز انعدام المعد حال وجود المعلول لانه اذا جاز
عدم التاخر فذلك اما بالتقدم او المقارنة والاول معلوم البطلان فتعين
الثانى ولا يخفى انه لا يستفاد هذا المعنى من قولنا يجب بقاء المعلول
بعد المعد اذ معناه على قياس ما مر يجب تاخر بقاء المعلول عن المعد
وذلك لا يستلزم جواز اللاتاخر المستلزم لجواز المقارنة وان اريد
به بعد انعدام المعد يجوز بقاء المعلول بعد المعد او وجوب بقاء المعلول
على هذا المنوال لان جواز بقاء المعلول ولا بقاؤه بعد المعد اذ وجوب
بقاء المعلول بعده لا يستلزم جواز انعدام المعد حال وجود المعلول
لاحتمال ان يبقى المعد بعد المعد جوازا او وجوبا مع وجوب انعدام
المعد حال وجود المعلول لاحتمال ان يبقى المعلول بعد المعد جوازا
او وجوبا مع وجوب انعدام المعد حال وجوده وظاهر ان صاحب
القيل انما استفاد جواز انعدام المعد حال وجود المعلول من جواز
بقاء المعلول بعد المعد حمله على المعنى الاول ولا يستفاد ذلك
من وجوبه كما اتضح ما ذكره مع انه ذهول عن مقصوده لا يصح
فى نفسه ويمكن ان يتكلف له وجه صحة فى نفسه بعد حمله على
المعنى الثانى بان غرضه ان استفاد به من الوجوب كما استفادم
من الجواز الوجوب فلو استفيد من هذا لاستفيد من ذلك

نعم لو قيل

نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد فيه بحث اما اولا فلان
وجوب وجود المعلول بعده لا يستلزم وجوب بقاؤه بعده كما مر
والمص لم يقل وان جاز فى المعد وجود المعلول بعده حتى يرد عليه
ان حق العبارة وان وجب بل قال وان جاز بقاء المعلول بعد
المعد وذلك لا ينافى وجوب وجوده بعده واما ثانيا فبعد التنزل
عن هذا وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب لا بعد المعد مطلقا
والمص لم يقيد المعد بالقريب فلو قال وان وجب لم يصح لا يقال فى
دفع الاخير ان معنى قوله وان جاز فى المعد وان جاز بقاء المعلول
بعد المعد فاذا اخذ المعد مطلقا يكون انتفاؤه بانتفاء جميع افراده
فيصير مال المعنى انه يجوز وجود المعلول بعد انتفاء جميع المعدات
والحال انه يجب وجوده حينئذ لانا نقول كما يمكن حمله على هذا المعنى يمكن
حمله معنى لا غائلة فيه وهو انه يجوز فى المعد فى الجملة وجود المعلول
بعد انتفائه فلا يتوجه الايراد لا يقال المتبادر الاول لانه تم هذا و
قد عرفت مقصود السائل وتفصيل المقام   زعم بعضهم ان المعد
البعيد بالنسبة الى القريب كالقريب بالنسبة الى المعلول ضرورة
كون المعد البعيد معدا للمعد القريب بوجوب انعدام البعيد ليحصل
القريب وجواز اجتماع القريب مع المعلول تحكم بحث لان الاستعداد
هو القوة انت خبير بانه لا يتصور بعد تفسير الاستعداد
بهذا المعنى نزاع بين العقلاء فى عدم اجتماعه مع المعلول ولا

فی علم اجتماع ما یستلزمه وکذا اذا فسر لقرب المادة من قبول المعلول
اذ القرب ینعدم بالوصول ضرورة وان فسر باستحقاق المادة تلک
الصورة فلا یتصور النزاع فی اجتماعه اذ المطلوب ان یثبت
جواز بقاء المعلول الظاهر ان غرض المص فی هذا المقام علم جواز بقاء
المعلول بعد انتفاء علته الموجودة والمبقیة کما هو مذهب القایلین
بان احتیاج الممکن الی العلة بحدوثه فاذا وجد بایجاد العلة لم یبق
الاحتیاج الی العلة اصلا الا تری ان الدلیل المذکور ههنا انما یدل
علی ذلک ولا شک ان بقاء المعلول بعد زوال العلة المعینة لعلة
اخری مستقلة او مبقیة لا ینافی هذا الفرض وانما کلام السید س سره
ههنا فی تحقیق توارد العلل المستقلة اذ قد افضی الکلام الی ذلک
وقد انتهی نظیره الی جواز تعاقب العلل اذا کانت الثانیة مبقیة
وامتناعه فی المستقلة ونفی الاستقلال بهمه وان لم یهم الشارح
لکنه لو قال بدل قوله ان انعدم ذلک ان یقول ان المص نفی
جواز بقاء المعلول بعد العلة فاذا انعدم بانعدام الاولی ثم وجد بایجاد
الثانیة صدق بقاء المعلول بعد العلة فلم یثبت المدعی واما ان
یتوقف علی احدهما بخصوصها او المستدل انما ابطل هذا الشق بما ذکره
من استلزامه اعادة المعدوم او کون ما فرض علة مستقلة وظاهر
ان هذا المحذور لا یلزم فی هذه الصورة فلا یتم النقض بل لا یتم دلیله
فی نفسه ایضا اذ له ان یمنع ان توقفه علی احدهما بخصوصها یستلزم

امتناع وجوده به بدونها اذ لو اعتبر فی التوقف ان لا یمکن وجود الموقوف
الا سلب الموقوف علیه لم یکن قولهم لا یجوز وجود المعلول بعد علته
بعلة اخری من المسایل مقدا اذ محصله ح ان ما لا یمکن وجود المعلول
بدونه لا یمکن وجود المعلول بدونه بل لا معنی للتوقف الا الامر
المقتضی للتاخر الذی هو مدلول الفاء التعقیبیة اعنی التبعیه
وامتناع تبعیة شیء واحد لشیئین معینین علی سبیل التعاقب
اذا التبادل غیر بین بل یحتاج الی بیان وقد انتهی نظر المستدل الی
بطلان الاولی بما ذکره من الدلیل واما الثانی فلم یقم علیه دلیل فاندفع
عنه هذا الایراد نعم یبقی بعض المناقشات فی دلیله والحل منع
المقدمة القایلة من البین انه اذا کان المعلول موقوفا علی القدر
المشترک لا یکون التعدد نفی العلة لان القدر المشترک فی الحالین
واحد وکل من الفردین لیس شرطا بل مشتملا علی الشرط وذلک ظاهر
ثم ان البحث من امهات المطالب علینا ان نفصل فیه الکلام
فنقول اما امتناع بقاء المعلول بعد انتفاء علته مطلقا فقد تبین مما
ذکر من بقاء الاحتیاج لبقاء علته التی هی الامکان وقد فصلنا
فیما سلف واما انه هل یجوز ان یبقی بتوارد العلل المتعاقبة و
هل یجوز ان یکون لواحد شخصی علتان مستقلتان کل واحد منهما
بحیث لو وجد ابتداء وجد ذلک المعلول الشخصی فالذی تحصل
من کلام الشیخ فالذی واجیز انه من القدماء انه لا یجوز ذلک

فى العلة الفاعلية وان جاز فى الشرايط والالات قال الشيخ فى الهيات
الشفا بعد ما حقق ان الصورة من حيث هى صورة شريك لعلة
الهيولى لا من حيث انها صورة معينة فالقائل ان يقول ان مجموع
تلك الصورة والعلة ليس واحدا بالعدد بل واحدا بالمعنى العام و الواحد
بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولمثل طبيعة المادة فانها
واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ
وحدة عمومه لواحد بالعدد وعلة لواحد بالعدد هناك كذلك
فان الواحد بالنوع مستحفظ الواحد بالعدد هو المفارق المقارن
له فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا بواحد موُ
متعاقبة ايها كانت انتهى ولعل الفرق ان العقل يقتضى عن ان
يكون الفاعل المصدر الامر يكون تحصله حتى يكون الصادر ادرج فى
التحصيل من المصدر ولكن لا يقتضى ان يكون امر واحد مصدر
لامر واحد بالشرايط والالات المتعاقبة فان العمدة فى الايجاد
وهو الفاعل وباقى العلل متممات لعليته وهذا كلام حكمى مقنع
لطالب الكمال وان لم يفد فى تبكيت اهل الجدال ثم لا يخفى ان
ذلك ينفى جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية الموجدة
بعلة مبقية وان جاز بقاؤه بعد زوال شرايط الموجدة
بشرايط اخرى كابقاء صورة البيت بعد زوال شرايط
الايجاد بشرايط البقاء مع بقاء ذات الفاعل الموجد وكذا

ينفى جواز

ينفى جواز تعدد العلل المستقلة للامر الشخصى سواء امكن اجتماعها
اولا اقول وما تمسك به المتاخرون فى جواز الثانى من اصل
للخارج والتدوير بالنسبة الى حركة الشمس فلا يخفى وهنه لتوقفه
على كون حركتها التابعة لكلا الاصلين واحدا شخصيا وهو ممنوع
والسند ظاهر فان تصور ان لا يكون فيه تعدد الا ترى
ان الحكماء معترفون بان المبدا الاول تعالى شانه مختار مع انه لا يصدر
عنه عندهم اولا الا الواحد لعدم تعدد الجهات فيه وكون الاختيار
ليس بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى كونه ان شاء فعل وان لم يشا
لم يفعل وان استحال وقوع احد المقدمتين غير مؤثر فى المقصود وهو
جواز صدور الكثير عنه وعدم جوازه كما لا يخفى ونادرة بالحل وهو
ان المصدرية امر اعتبارى انت خبير بانه لا فرق بين الخارجى و
الاعتبارى فى الاتصاف بها بحسب نفس الامر فيستدعى علة مالا ولى
ان يق ان المصدرية اعتبارى فلا يلزم التسلسل لانقطاعه
بانقطاع الاعتبار بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه ح محقق
للخصم ان يقول المتغايران انما هما المصدريتان الاضافيتان واما
المعنى الذى ذكرتم انه هو المصدر بالحقيقة وهو الامر الحقيقى فلا نسلم
تغايره بل هو اول المسئلة اذ ليس الكلام الا ان مصدر الامرين يجوز
ان يكون واحدا بقولكم لو تعدد المعلول لتحقق مصدريتان متغايرتان
بعد تفسير المصدرية بالمعنى الحقيقى الذى هو المصدر يكون فى

معنى قولنا لو تعدد المعلول الصادر من مصدر واحد لتحقق مصدريتان
متغايرتان وهو ممنوع بل هو مصادرة ثم انكم قلتم ان علمه تعالى وقدرته
وارادته مع اختلاف مفهوماتها عين ذاته تعالى ولم يريدوا به كون
المفهوم من كل منها عين حقيقته بل اردتم ان ذاته باعتبار انه مجرد
عن المادة ولواحقها علم وباعتبار انه مبدء للممكنات قدرة وباعتبار
انه كاف في التخصيص ارادة من غير ان يستلزم تركبا في ذاته فلم لا
يجوز ان يكون المصدريتان عين ذاته بهذا الاعتبار فلا يلزم محذور
والتحقيق ما سيجيء   واعترض بانه لا يجوز ان يكون اه مساق
الكلام يقتضي انه منع للمقدمة القائلة بانه لا بد ان يكون للعلة خصوصية
مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره وحاصله انه يجوز
ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بينه وبين ساير المعلولات
وان اختصت به بالنسبة الى ما ليس بمعلول وفيه انه على هذا
التقدير ايضا يتم المقصود بانضمام باقي الدليل اذ يقول تلك الخصوصية
المشتركة هي المصدر بالحقيقة فيكون موجودة فهذا المنع لا ينفع في
هذا المطلب بل انما ينفع في اثبات التعدد وليس الكلام ههنا فيه و
ان جعل متوجها الى قوله بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه ح يتحقق
مصدريتان متغايرتان اذ حاصله منع مغايرة المصدريتين ورد
عليه بعد ابا قوله وان سلم ح عنه ان المذكور في جوابه غير موجه
قد فوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف اه اتصاف

الواجب تعالى بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة
عنه تعالى ضرورة توقف الاضافة على المضاف اليه والكلام في الصادر
الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات فان قلت
سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى في اي مرتبة فرض
متصف بسلب جميع ما عداه عنه قلت السلب معتبر على وجهين الاول
على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة يتعدد العلة
لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد
العلة الثاني ان يعتبر له نحو تحقق لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار
نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر
الاول لاجلها الا ان تحققها بعده فتامل ومن ههنا تبين انه لا يتوقف
المطلوب على وجود الخصوصية وتحريره ان العلة يجب ان يتعين بالنظر
الى وجود المعلول ولا يتحقق ذلك اذا كان نسبته اليه والى غيره على
سواء بل يلزم ان يكون له اختصاص به ومن البين ان الشيء الواحد
لا يكون من حيثية واحدة مختصا بشيء ولغيره فان الاختصاص باحدهما
ينافي الاختصاص بالاخر بديهة وبهذا يندفع بانه يجوز ان يكون
له خصوصية مع امور متعددة فيصدر عنها تلك الامور باسرها
لان تلك الخصوصية لما كانت مشتركة بين المجموع وبين كل واحد
واحد من الاحاد فليست هي وحدها منشاء تعين صدور المجموع
ولا منشاء تعين صدور كل واحد من الاحاد فانها خصوصية

مطلقة بل خصوصية بالقياس الى ما عدا اجزائه فقط فتلك الخصوصية
لا يكفي في صدور شيء من تلك الاجزاء لان نسبة العلة بحسب
هذه الخصوصية الى كل جزء والى غيره من تلك الاجزاء سواء فلا
يقتضي شيئا من الخصوصيات هذا تقرير البرهان على وجه يندفع
عنه كثير من الشبه ولقائل ان يقول لا نم ان العلة تجب لها ان
تكون لها مع كل واحد من معلولاته خصوصية ليست لها مع
غيره مطلقا وما ذكرتم من ان العلة تجب ان يتعين بالنظر اليها
وجود المعلول ان اردتم ان يجب ان يرجح وجوده على عدمه مسلم
لكن يقتضي ان يكون لها بالنسبة الى وجوده خصوصية لا يكون
لها بالقياس الى عدمه ولا ان يكون لها بالقياس الى عدمه
ولا ان يكون لها بالقياس الى المعلول خصوصية لا يكون لها
بالقياس الى غير ذلك المعلول فجاز ان يكون مع جميع المعلولات
خصوصية يرجح بها وجود كل منها على عدمه وان زعم انه يجب
ان يرجح بالنظر اليها وجوده على وجود غيره فمم بل هو اول المسئلة
والجواب ان الحكم المذكور ضروري وان العقل يحكم بانه لا بد
ان يكون بين المعلول والعلة خصوصية لا يكون لها تلك الخصوصية
مع غيرها والا لكان صدوره دون غيره عنها دون غيرها ترجيحا
بلا مرجح وفيه نظر اذ دعوى البديهة في محل المنع والترجيح بلا مرجح انما
يلزم لو صدر عنها ما ليس لها معه خصوصية او صدر عنها بعض

ما له تلك الخصوصية كما فرضنا فلا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان احد
ما له تلك الخصوصية المشتركة واشتركت في صدورها عنها فلا ترجيح
لاحدها على الاخر وقد يلخص على هذا البحث ان مدار هذا التقرير على
انه يجب ان يكون العلة خصوصية مع كل معلول بحيث لا يشاركه فيها
غيره مطلقا سواء كانت تلك الخصوصية موجودة او لا اقول لا يخفى
على الفطن المنصف انه اذا اشترك الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق
ما يختص بكل واحد لم يحقق منشا خصوصية كل واحد وهويته التي
بها امتاز عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت
القدر المشترك فلم يتحقق الامور المتعددة المتمايزة فعليك بالتامل
الصادق وسيجي تحقيق المقام بوجه اخر ان نقيض صدور ا
لا صدور ا اقول صدور لا ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا فاذا اتصف
بصدور لا فقد اتصف بلا صدور ا فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون
متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره من غير
تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بهما للزوم
التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه باخر فهو من
حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من
حيثية واحدة قال الكاتبي بعد ما ذكر المنع الذي ذكره الشارح و
ان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا ولم يصدر عنه لا ا لانهما
مطلقتان وان خصصتا احديهما بالدوام كانت كاذبة او قول المطلقتان

انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما فى زمان فاذا اتحد الزمان فيها
لم يكن اجتماعهما فى الصدق ثم لا يخفى انه جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة
اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم
الحيثيات وبالدوام ما قيد لعمومها وح نقول انما جاز صدق المطلقتين
بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثيتين اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما
معا وعند هذا يظهر انفكاك تشنيع الامام على الشيخ ثم ان بهمنيار فى
التحصيل استدل على هذا المطلب بانه قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشئ
عن موجبه لم يصدر عنه فان صدر عن آ ح من حيث صدور ب
عنه لم يكن واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه ح من حيث
يجب صدور ب عنه كان من حيث وجب صدور ب عنه يصدر
عنه ا ليس ب فلا يكون اذن صدور ب واجبا وانت تعلم انه يتوجه
عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور ح من حيث يجب صدور
ب ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ب واجبا من حيث وجب ح
بعينه وحل الكلام الا فى نفيه وبند فع بمثل ما ذكرنا سابقا فتدبر
الاول يلزم احتياجه اه فيه بحث لانه ان اراد بالاحتياج كونه بحيث
لا يمكن وجوده الا بايجاد ها فلا نم ان العلة يجب ان يكون كذلك لجواز
ان يكون المعلول محتاجا الى علة ما ولو وجد العلة المعينة من غير ان يحتاج
اليها بخصوصها كان زيدا محتاج الى من يعطيه دينارا فيعطيه عمرو
من غير ان يكون محتاجا الى عمرو بخصوصه وان اراد بالاحتياج مجرد

الانسا المصحح للفاء فهو لا ينافى الاستغناء عنه بغيره والجواب عنه ان
المعلول لا يستند الا ما يتوقف عليه بخصوصه بالضرورة اذ
لو امكن كون احد الامرين او الامور كافيا فى تحققه كان العلة
تحققه هو القدر المشترك لا كل واحد بعينه فلا تعدد فى العلة بالحقيقة
وح يظهر جواز اختيار كل من شقى الترديد المورد فى السؤال تامل
الثانى انه لو توقف على كل منهما اه فيه بحث لانه لا يلزم
من توقفه على كل واحد منهما توقفه على المجموع حتى يلزم ان
لا يكون شئ منهما علة مستقلة الا ترى ان الشارح قرر ان كلا
من اجزاء العلة التامة موقوف عليه وليس الجميع كذلك وان
اراد بتوقفه على كل واحد منهما توقفه على المجموع ورد عليه بعد
اباء اللفظ عنه انا نختار قسما رابعا وهو التوقف على كل واحد
الافرادى بل هذا معنى تعدد العلة المستقلة الذى هو محل النزاع
والجواب انه اذا توقف المعلول على كل واحد منهما كان مجموعهما
مجموع ما يتوقف عليه وبذلك يحصل المطلوب وهو انه لا يكون
شئ منهما علة مستقلة سواء كان المجموع موقوف عليه اولا
لا يقال يجوز ان يكون الموقوف عليه احدهما لا بعينه لانا نقول
فلا تعدد فى العلة كما مر فان قيل قد قرر الشارح فيما سبق خلاف
ذلك حيث منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شئ منهما
شرطا فلا تعدد فى العلة وجعله للجواب الجلى عما يتوجه على تعاقب

العلل على معلول واحد قلنا هذا مبنى على ما سنقرره من انه اذا تحقق
احدى العلل بعنى احتياج المعلول اليه بخصوصه فالحاصل ان رأى
الشارح ان العلة يجب ان يكون موقوفا عليه بخصوصه لكن لا
يلزم ان يكون منشاء التوقف على خصوصها ذات العلة بل يجوز
ان يكون منشاه العلة كما سيجئ وهذا بخلاف الواحد بالنوع
الاولى ان يق كما فى الشرح القديم فانه لا يمتنع اجتماع المستقلتين
المختلفتين بالنوع لان هذا هو معنى العكس فى الوحدة النوعية اعنى
ان يكون المعلول واحدا بالنوع والعلة كثيرا بالنوع واعلم ان
الشارح لم يتعرض لبيان الاصل وهو ان العلة الواحدة بالنوع
لا يصدر عنها الا واحد بالنوع وقيل فى بيانه لان مقتضى الطبيعة
الواحدة من حيث هى لا يختلف لما مر من ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وانت خبير بانه لا يتم المطلوب بهذا القدر كيف
وما مر انما هو فى الواحد الحقيقى الذى لا تكثر فيه اصلا والواحد
بالنوع اعم من ذلك والتحقيق ان الواحد بالنوع اذا اقتضى
شيئا من حيث الطبيعة النوعية وحدها من دون مداخلة
الاعتبارات المختلفة بالحقايق فلا يقتضى امورا مختلفة بالنوع
لعدم الاختلاف فى العلة واما حديث اشتماله على الجنس و
الفصل وجواز اقتضائه باعتبار كل منهما امرا مخالفا بالنوع
لما يقتضيه باعتبار الاخر فخارج عما نحن فيه اذ ح لا يكون

العلة

العلة واحدا بالنوع بل علة كل منهما مخالفا للمهية لعلة الاخر ضرورة اختلاف
طبيعة الجنس والفصل وعدم دخول احدهما فى الاخرى لا يق اذا
اقتضى الجنس بشرط الفصل شيئا والفصل بشرط الجنس امرا مخالفا له بالنوع تعدد
المعلول بالنوع مع عدم اختلاف العلة بالنوع اذ مجموع الجنس والفصل
وهو نوع واحد علة لكل واحد منهما لانا نقول علة الاول الجنس و
الفصل بشرط وعلة الثانية بالعكس فالعلة الفاعلية فيهما مختلفة بالنوع
وكذا حديث اقتضاء المشخصات المختلفة للانواع المختلفة لان تلك
المشخصات ان اختلف بالنوع فظاهر وان اتفقت فيه فلا بد
من الانتهاء الى مشخصات مختلفة بالحقيقة اذ لو لم يكن فى احدهما
صفة مسلوبة عن الاخر لم يتحقق الامتياز قطعا فلا بد ان ينتهى الى
امور مختلفة بالحقيقة فى كلا الطرفين او الى امر محقق فى احد الطرفين
مسلوب عن الاخر وعلى الوجهين لا يكون العلة فى كليهما امرا واحدا
بالنوع من حيث وحدتها النوعية من غير مداخلة ما يوجب اختلاف
الحقيقة لا يق ربما كان الامر المنضم امرا متشخصا بذاته لا يكون له
مهية نوعية لانا نقول على هذا التقدير ايض يكون خارجا عما نحن فيه
لان الطبيعة النوعية مع ذلك الامر مخالفا بالحقيقة لتلك الطبيعة
النوعية بدونها او مع امر اخر وان لم يندرج الطبيعة النوعية
مع ذلك الامر تحت نوع بقى ههنا ان يقال كما لا يجوز ان يصدر
عن الواحد بالنوع من حيث الطبيعة وحدها امور مختلفة بالنوع

فكذا لا يجوز استناد الواحد بالنوع من تلك الحيثية الى امور مختلفة
بالنوع والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد فلا فرق
بين الاصل والعكس فى الوحدة النوعية ايضا ودفعه انه لا يمتنع اجتماع
المتقابلين فى الطبايع النوعية فلا محذور فى اجتماع الاحتياج والاستغنا
فيها فتامل واعلم انه ذكر الشيخ فى الهيات الشفا فى فصل ترتيب وجود
العقول والنفوس انه لا يجوز ان يكون الصادر من المعلول الاول
كثرة متفقة بالنوع وذلك لان المعانى المتكثرة التى فيه وبها يمكن صدور
الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها
غير ما يقتضيه الاول فى النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل
طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقايق فبما تخالفت وتكثرت ولا
انقسام مادة هناك انتهى وفيه تصريح بان الواحد بالنوع لا يستند
الى علل مختلفة بالنوع وهو خلاف ما ذكره المص من انتفاء العكس فى
الوحدة النوعية   اقول ان المعلول الشخصى هذا وان كفى فى
دفع الزام المجيب كما ذكرنا سالفا لا يتم فى اثبات المدعى اذ للسائل ان
يقول ان اردتم بالاحتياج مجرد الاستناد المصحح للفاء فلا يلزم من
الاحتياج بهذا المعنى الى احدها بعينه ان لا يمكن وجوده بدونه لينافى
استغنائه عنه وان اردتم بالاحتياج ما يعتبر فيه عدم امكان
وجوده بدون المحتاج اليه فلا نم ان العلة تعين احتياج المعلول
الى نفسها وقت وجودها بل المعلول باق على ما هو مقتضى ذاته

من الاحتياج الى علة ما والفاعل لوجده من غير ان يجعله محتاجا الى
خصوصية ذاتها كما فى مثال الفقير والتحقيق كما مر ان المعلول لا يستند
الا الى ما يمكن وجوده بدونه لكن يعين خصوص العلة ليس ناشيا
من امكان المعلول بل من خصوصية اذ كل امر لا يقبل التاثير الا
من علة مخصوصة مناسبة مناسبة مخصوصة حتى لو فرض اشتراك
عدة امور فى تلك المناسبة كان العلة بالحقيقة احد تلك العدة
لا خصوصية منها وح يظهر انه لا يجوز تعدد العلة المستقلة
اصلا وكنا قد فصلنا بعض الكلام فى ذلك سابقا ثم انه يتراى
انه لو قيل فى اثبات المدعى لو تعدد العلة المستقلة لزم تحصيل
الحاصل لكفى فى اثبات المطلوب ولم يتوجه تلك المناقشات وذلك
لانه لا معنى لتحصيل الحاصل الا ان يحصل شئ لو لم يتعلق به ذلك
التحصيل لكان حاصلا بدون ان يحصل امر لا يكون حاصلا وقت
ذلك التحصيل والقيد الاخير لاخراج تعدد العلل على سبيل التعاقب
والتبادل وذلك لازم على هذا التقدير ولعلهم لم يلتفتوا اليه
لان بطلان تحصيل الحاصل لكفى فى اثبات المطلوب ولم يتوجه
تلك المناقشات وذلك لان المعنى الى فى مرتبة توارد العلتين
المستقلتين بل يكاد لا يكون بينهما فرق فلا يتمشى الاستدلال به
عليه على تقدير كونه نظريا ولا يحسن التنبيه به على كونه بديهيا
فتامل   واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث اه

تقريره على ما علم من كلام الشارح فى نظايرهما ان المعقولات الثانية
ما يعرض الموجود الذهنى مما لا يكون وصفا للموجود الذهنى لا يكون
منها الوجود ونظايره كالعلة والمعلوليه ليست اوصافا للموجود
الذهنى فان الموجود فى الخارج ليس هو المهية الموجودة فى الذهن
بل المهية من حيث هى وكذا الموصوف بعليه الموجود الخارجى مثلا
ليس هو المهية الموجودة فى الذهن بل المهية الموجودة فى الخارج
ان اخذ فى العلية اقتضاء وجود المعلول بالفعل وان اخذ بمعنى
كونه بحيث لو وجد لاستتبع المعلول فالموصوف بها هو المهية
من حيث هى فلذلك حكم الشارح بانه ليس الوجود من المعقولات
الثانيه فكانه حيث انه يجب ان يكون الوجود الذهنى قيدا
للموصوف بالمعقولات الثانية حتى يكون موضوعها المهية مع
قيد الوجود الذهنى وليس كذلك بل المعتبر فى المعقولات الثانية
ان يكون الوجود مناط العروض على ما سبق تفصيله ولا شك
ان المهية عين الوجود بحسب الخارج فلا يكون الوجود عارضا
بها بحسب الخارج وانما يمتاز عنه فى الذهن فقط على الوجه
الذى سبق فيكون عارضا ذهنيا بقى الكلام فى العلية و
والمعلولية ولا شك انه لو اريد بالعلة والعلية استتباع
وجود شئ فى الخارج وجود اخر فيه بالفعل ومقابله فهو من
اللواحق الخارجية كيف لا والاتصاف بهما معلل بالوجود

بالوجود الخارجى اذ الشئ ما لم يوجد لم يوجد وما لم يوجد لم يتصف
بانه بات وجوده عن شئ وان اريد بهما كونه بحيث لو وجد فى
الخارج لاستتبع المعلول ومقابله فلا ريب فى عدم عدم كونهما من
اللواحق الخارجية نعم عسى ان يكون من لواحق المهية التى لا
اختصاص لها بالذهن او الخارج وان قيد بقيد لا يتحقق فى الموجود
الخارجى مثل ان يوجد فى العلية كونه بحيث يحتاج وجود المعلول لوجودها
وعدمه لعدمها وفى المعلولية ما يلازم هذا المعنى وتضايفه كانا من
اللواحق الذهنية والامر فى ذلك هين هذا ويحتمل ان المص تسامح
فى بعض المواضع فذكر المعقولات الثانية مقابله اللواحق الخارجيه
لانه ربما يجعل الشئ من المعقولات الثانية ومحط الفايدة فيه
عدم كونه من اللواحق الخارجيه كما يشهد به التتبع فالاولى
ان يق اى على تقدير الاستدلال وفى التنبيه ادلا ينافى ما ذهب
اليه من البداهة لان المعلول المعين لا يستلزم الا ان اراد
ان استلزام المعلول المعين للعلة المعينة ليس كليا بناء على جواز
تعدد علل الشئ الواحد على سبيل البدل فعلى تقدير التسليم
غير نافع فى هذا المقام لجواز ان يكون بعض المعلولات بخصوصه
يستلزم علة معينة وان اراد انه لا شئ من المعلولات المعينة
يستلزم علة معينة فمم والسند ظاهر اقول فيه بحث اقول
من البين انه لا يمكن ان يكون للشئ الواحد الى اخر نسبتان

متنافيتان وان علتا بجهتين ضرورة امتناع اجتماع المتنافيتين
وان استند الى علتين مختلفتين واختلاف الجهة التي هي منشاء
النسبتين كما صرح به لا ندفع المحذور بل لابد من اختلاف في
احد الطرفين وح يظهر اندفاع الدور فافهم ان اراد
بالافتقار او ان يختار قسما ثالثا وهو ان المراد به نفس المعلولية
فكانه قال كل واحد منهما على تقدير الدور معلول للاخر المعلول لذلك الواحد
فيلزم معلولية كل منهما لنفسه وهو محال اذ المعلول نسبة لا يتصور
الا بين بين ولا يجرى مثل ذلك في التقرير الذي زيفه الامام اذ
يصير ح قوله العلة متقدمة على المعلول لغوا بمنزلة قولنا العلة
علة للمعلول وكذا قوله فلو كان الشئ علة لعلته لكان متقدما
على علته المتقدمة عليه بمنزلة قولنا لو كان الشئ علة لعلته
لكان علة لعلته التي هي علة له وهو لغو وهذا المعنى يقال له
فيه بحث لانه ان اراد بالمعنى المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء
نفس الترتب الذي هو مدلول الفاء فانه المصحح لترتبه و
عطفه عليه بالفاء فلا يصح قوله وهذا المعنى يقال له بالنسبة
الى العلة كونه علة ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه
ولا قوله وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومفتقرا وموقوفا
بل هو بالنسبة الى العلة التقدم وبالنسبة الى المعلول التاخر
وان اراد به القدر المشترك بين العلية والمعلولية لم يصح

قوله يقال له بالنسبة الى العلة كونه متقدما وبالنسبة الى المعلول
كونه متاخرا فان التقدم والتاخر متغايران للعلية والمعلولية معلولان
لهما كيف والغرض من هذا الكلام اثبات الامر الزايد هو الترتب
حتى يندفع الشبهة الناشية من الايجاد ولا يبقى مدار النقض على ان
التالي الذي يدعى بطلانه هو التقدم الشئ على نفسه اذ علية
الشئ لنفسه لا تقدم الشئ على علته حتى يقال انه عين المتنازع
فيه كما ذكره الشارح في الحاشية لانا نقول فيلغو ح اثبات الامر
المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء اذ لا دخل له في المطلوب بل
يكفى ان يق لو كان شئ علة لعلته لزم كونه علة لنفسه ولا دخل
لاثبات المعنى المصحح للفاء في اثبات هذه الملازمة اصلا حتى يق
اورده لاثباتها لان العلة القريبة لا يوجد بدون العلة
البعيدة اى لا يوجد الا بدون تاثير العلة البعيدة واذا لم يوجد
بدونها لم يكن كافية في تحقق المعلول بحسب الواقع وان
فرض كفايتها على تقدير وجودها فلا يقدح في كون المحتاج
الى المحتاج الى الشئ محتاجا الى ذلك الشئ بحسب الواقع فلا يصلح
سند المنع اقول من يجوز ذهاب الح انما يرد على ما قرره
في توجيه كلام المتن واما على ما يقرره فلا ورود له وذلك
موقوف على مقدمة هي ان الشئ ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه
لم يجب وجوده وهو ظاهر وبعد تمهيدها نقول لو ان في

سلسلة الممكنات الى غير النهاية لم يمتنع عدم تلك السلسلة باسرها
لان امتناع عدمها بالاسر ليس لذاتها والا لاستلزم عدمها
عدم الواجب لذاته وهو ظاهر ولا لاستلزامه عدم الواجب
بالغير لان الواجب بالغير الممتنع الحصول على هذا الفرض لان
كل واحد من احادها يمكن انتفاؤها فى ضمن انتفاء جميع السلسلة
اذ انتفاء جميعها غير ممتنع وما لم يمتنع جميع انحاء عدمه التى
من جملتها عدمه فى ضمن عدم الجميع لم يجب وجوده والسر فى
ذلك ان الواجب بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير وجود علته
لا على الاسر فاذا قد د انتفاؤه مع علته ولم ينته سلسلة العلية
الى الواجب بالذات لم يلزم محال اصلا ولا يخفى انطباق عبارة
المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان قوله لكن الواجب بالغير
ممتنع ايض معناه انه على هذا التقدير لا يحقق الواجب بالغير
لان كل واحد منها ممكن العدم لامكان عدمه فى ضمن عدم
الجميع فلا يجب وجوده والمستحيل على هذا التقرير عدم كل منها
مع وجود علته لا مطلقا فتامل واجيب عن الاول اه
لما كان قول المعترض لانم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون
للتساوى قد يكون لعدم التناهى ايض محتملا لان يكون غرضه انه
على هذا التقدير عدم كل منهما مع وجود علته لا مطلقا ليسا
متساويين ولا متفاوتين بناء على توهم انهما من خواص الكم

المتناهى وان غرضه انهما مع كونهما متفاوتين يقع كل من احدهما بازاء
واحد من الاخرى تعرض لابطال كلا الوجهين بدعوى الضرورة فى
الانحصار اولا وفى عدم امكان توافى الاحاد مع التفاوت ثانيا
بقوله وان الناقصة يلزمها اه اى على تقدير تطبيق الاحاد فلا يرد
ان هذه الدعوى تلغى المقدمات السابقة فى اثبات التناهى
اللهم الا اذا لاحظه العقل لا يخفى ان التطبيق لا يتوقف على ملاحظة
الاحاد بالتفصيل بل يكفى فيه ملاحظتها على الاجمال بان نفرض
كل جزء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الاحاد على التفصيل لم يتم
التطبيق على تقدير الترتب ايض لا يق على تقدير الترتب والوجود
تكون الاحاد واقعة بعضها بازاء بعض فى الخارج مع قطع النظر
عن تطبيق العقل لانا نقول ما معنى وقوع بعضها بازاء بعض
فى الخارج ان كان المراد ان لبعضها نسبة الى البعض بحسب الترتيب
فى الخارج فبذلك لا يتحقق الفرق اذ الكلام فى انه بدون ذلك
الترتيب يتحقق التطبيق العقلى ونفس هذا الترتب ليس
انطباقا عقليا حتى يق ان الانطباق حاصل هناك فى الخارج
وان كان المراد ان بعضها منطبق على البعض فى الخارج فليس
كذلك كيف والانطباق امر يفرضه العقل بين كل منهما
وبين ما تقدم عليه وهو ظاهر والحق ان يق على تقدير عدم
الترتب لا يلزم انقطاع احدى السلسلتين لجواز ان يكون

يكون به

زيادة الزايدة فى الاوساط بان يتحقق ما بين تلك الاحاد واحدة
من الكل لا يكون بازائها شئ من الجزء ثم يتكافى السلسلتان فيما بقى
من الاحاد فلا يلزم انقطاع الزايدة ولا الناقصة وتفصيله ان
السلسلتين المفروضتين لا شك فى ازدياد احديهما على
الاخرى من الطرف المتناهى فاذا طبقناهما فصورة ينتقل
الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة
ليس فى الاوساط لانا نفرض كلا من الاحاد بازاء سابقها المرتبة
مثلا فلا يبقى فى البين زيادة لاحدهما على الاخرى لاتساق
النظام فلو لم يكن من الطرف لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها
اولا واما اذا لم يترتب الاحاد فيجوز ان ينتقل الزيادة الى
الاوساط اذ ليس لها نظام متسق حتى يلزم انتقال الزيادة
الى الطرف كما فى الصورة الاولى فاعرفه فانه دقيق وانظمه
فى سلك نظايره من خواص هذا التعليق واما على تقدير
عدم الاجتماع فالاعتذار لا يتم وسيزيد ذلك تقريرا فى
حدوث العالم انشاء الله تعالى   اقول وقوع كل واحد
فيه بحث اذ للخصم ان يمنع امكان وقوع كل واحد من احاد
الناقصة بازاء واحد من احاد التامة ويسنده بان ذلك
الوقوع ان كان فى الذهن فيتوقف على وجودها فيه
متصلة وان كان فى الخارج فيتوقف على الترتب ولا

يجدى القدح فى السند بل لابد من اثبات المقدمة الممنوعة وما ذكره
الخصم من جواز ان يقع احاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى
لا يستلزم اعترافه بامكان وقوع كل واحد منهما بازاء واحد من
الاخرى لان مراده الجواز العقلى الذى هو الاحتمال فان غرضه دفع
جريان الدليل فى هذه الصورة لمنع بعض مقدماته فهو مانع يكفيه
احتمال اللاوقوع ولا يكفى احتمال الوقوع فى اجراء الدليل بل
انما يتم بان يثبت الامكان الذاتى فيقال لو كانت الامور الغير
المتناهية الغير المرتبة ممكنا لامكن وقوع كل واحد من احدى
السلسلتين بازاء واحد من الاخرى لكن محال الى اخر الدليل
وللخصم ح منع الملازمة ثم لو سلم الملازمة فلا يتم الدليل لما اسلفنا
من انه ح يكون زيادة الكل على الجزء فى الاوساط فلا يظهر الخلف
كما فرغنا به سمعك   والا لزم ان ينطبق معلول اه الملازمة
غير بين وانما يظهر لزوم ذلك فى كل قطعة متناهية منها وما
قيل كيف لا يزيد سلسلة العلل بواحدة من تلك الجهة مع ان
سلسلة المعلولات زادت فى هذه بواحد هو المعلول الذى
لم ياخذه فى السلسلة لانه لم يجتمع فيه الصفتان فلو لم يزد سلسلة
العلل بواحدة فى ذلك الطرف لم يكن المتضايفان متساويين
فى العدد فيكون هناك معلولية بلا علة وهو بط بالضرورة
لا يجدى فى دفع الايراد عن الدليل اذ ليس فيه اثبات

المقدمة الممنوعة بل هو تَرك بهذا الدليل وتمسك ببرهان التضايف
الذى بعد ذلك والذى يمكن ان يق فى توجيه هذا الدليل ان
العقل يحكم بان كل جملة يتكافى علياتها ومعلولياتها بهذا الوجه لا بد
لها من علة خارجة حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير
المتناهية اذ العلل والمعلولات المتطابقة على هذا الوجه محتاج
الى خارج متقدم اذ لو لم يحتج الى الخارج كانت هى نفسها علل و
معلولات ومات السبق الذى هو مقتضى العلية وهذا الحكم
بديهى بالنسبة الى المعقول المحدثة فان العقل اذا لاحظ اجمالا
ان هذه السلسلة سلسلة هو فى عدد علياتها ومعلولياتها
وليس شىء من تلك العليات مكافية للمعلوليات التى انطبقت
عليها فلا جزم بافتقارها الى علة مكافية والشبهة انما ينشأ من طلب
التفصيل فى الحكم الكلى الذى يجزم به العقل اجمالا ونظير هذا
ما يق ان العقل يحكم بان الموجد متقدم على الموجد من غير تفصيل
بين موجد نفسه وغيره ثم يثبت به ان المهية لا يكون علة
لوجودها وكذا ما يقولون فى البرهان السلمى ان كل جملة من
الابعاد المترايدة يجتمع فى بعد واحد فلو امكن جملة من الابعاد
غير متناهية لامكن اجتماعها فى بعد فلزم ان يكون البعد
المشتمل على ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين فان قيل ذلك
جائز فيما ذكرنا ونظايره التى لا يكاد ينضبط وقد قرر الشيخ فى الشفا

هذا البرهان هكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين طرفين بالضرورة
فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان علة كان له معلول فلو
تسلسلت العلل الى غير النهاية لكان سلسلة العلل الغير المتناهية
معلولة وعلة اذ لا واحد من احادها الا وهو معلول وعلة ايض
اما انها علة فلانه علة الممكن الطرف المفروض واما انه معلولة
فلانه متعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون معلولا
فلا يثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة ويثبت ان كل ما هو معلول
وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون
وسطا بلا طرف وانه محال هذا كلامه ويرد عليه ان كلا من احاد
تلك السلسلة وسط بالقياس الى طرفين هما واحدان من تلك
الاحاد وكذا كل قطعة متناهية اخذت منها وليس كل الاحاد باسرها
وسطا فان حكم الكل الافرادى قد يخالف حكم الكل المجموعى فما هو
وسط فله طرف اعنى كل واحد وكل قطعة متناهيه وما لا طرف له
فليس توسطا اعنى السلسلة الغير المتناهية التى هى الاحاد باسرها
وهذه الشبهة نظير ما يرد على ساير البراهين ويندفع بمثل ما ذكر
هناك وهو ههنا ان يق العقل يحكم بان مجموع الاواسط وسط
من غير تفصيل بين القطعة المتناهيه وغير المتناهية وحكم الفرادى
وان جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة
فى بعض المواد وهذه المادة منها فلو وجدت السلسلة الغير المتناهية

التی کل واحد منها علة ومعلول کانت کان المجموع وسطا من غیر
طرف والشبهة انما ینشاء من منع وجود السلسلة المفروضة
او تجویز وجودها اذ ح ربما لا یجزم العقل بان مجموع الاوساط
اوساط بناء علی ان وجود السلسلة المفروضة ینافی تلک المقدمة
اما اذا عرضت المقدمة علی العقل السلیم من دون التفصیل فحکم
کما فی النظایر التی مرت والشان فی بداهته الحکم الکلی ولا یتضح فیه
جلیة الحال الا بترک الجدال وقصر الهمة علی طلب الکمال ومساعدة
التوفیق من ولی الافضال فلا اقل من ان یوجد ذلک
فان قلت یجوز ان یکون الحادث موجدا لکل واحد من اجزاء
السلسلة بواسطة الجملة السابقة علی ذلک الواحد ویکون
ترتب الاحاد باعتبار الشرطیة او الالیة لا باعتبار الفاعلیة
فلا یلزم توارد العلتین المستقلتین علی معلول واحد ولا
انقطاع السلسلة ولا بنه فع ذلک بان بق الکلام فی الممکنات
المترتبة من حیث الفاعلیة لانه قد یمنع وقوع هذا الترتب
فی الممکنات الغیر المتناهیة اذ یجوز ترتبها بوجه اخر ویکون فاعل
کل منها امرا واحدا بشرط الاحاد السابقة او بالیتها قلت حاصل
الدلیل ان فاعل اما الواجب وهو المط او الممکن وح ینقل
الکلام الیه حتی یدور او یتسلسل ونسوق الکلام آه وعلی
هذا لا یتوجه الایراد اصلا اذ الکلام علی تقدیر ترتبها باعتبار

الفاعلية وان وجدت لو نمو آه اذا فسر العلة المستقلة بما
یکون وحده مؤثرا فی جمیع اجزاء المعلول وان توقف تاثیره
علی حصول شرط لم یمتنع تخلف المعلول عنها وح یمکن اختیار هذا
الشق وهو ان المراد انها بنفسها علة مستقلة لکل جزء ومن
ههنا یعلم انه لو ارید الفاعل بالحقیقة لم یتوجه علیه ما ذکر فان
الفاعل بالحقیقة بالنسبة الی المرکب الذی جمیع اجزائه ممکن
انما هو فاعل جمیع اجزائه واطلاق فاعل ذلک المرکب علی فاعل
بعض اجزائه اصطلاح مبنی علی المسامحة علی ما علم من کلام الشیخ
لعل مرادهم من الفاعل المستقل هذا المعنی فیندفع المعارضة المذکورة
نعم یتجه المنع بان یق لا نم ان المرکب الذی جمیع اجزائه ممکن یجب
ان یکون لکل واحد من اجزائه علة تکون هی بنفسها مؤثرة
فی کل واحد من اجزائه بل انما یجب ان یکون لکل واحد من
اجزائه علة مؤثرة وربما کان مجموع علل الاجزاء علة للمجموع
ولا تکون علة مؤثرة بنفسها فی کل جزء وح نقول علة مجموع
الاحاد ما فوق المعلول الاخیر الی غیر النهایة ونسوق الکلام
وعلی اصل الدلیل آه لا یخفی علی من له ادنی مسکة انه کما ان
الممکن الواحد یحتاج الی علة واحدة کذلک الممکنات المتکثرة
الی علل متکثرة وان کل واحد من الاحاد مغایر للسلسلة الاخر
باسرها کیف والسلسلة باسرها اکثر وجملة وداخل فیه کل واحد

وليس كل واحد من الاحاد

من الاحاد كذلك فالجملة مفتقرة الى علة هى مجموع علل الاحاد وهو غير علة
كل واحد منها كان الجملة غير كل واحد وذلك بين لا سترة فيه نعم يرد ان
مجموع علل الاحاد وهو بعينه ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية فان
السلسلة المبتداة ما قبله بلا واسطة علة المعلول الاخير والسلسلة
المبتداة ما قبله بواحد هو علة ما فوق المعلول الاخير وكذلك بجميع
تلك السلاسل التى تشتمل عليها السلسلة المبتداة ما قبل المعلول الاخير
هو مجموع علل تلك الاحاد قوله انها ممكن بجزء عبارة انت تعلم انه
كما ان الممكن يفتقر الى علة كذلك تفتقر الممكنات الى علل وح يصح الترديد
فى ان علل تلك الممكنات هى بعينها نفس الممكنات المعلومة او داخلة
فيها او خارجة وكان الشارح توهم ان ذلك الترديد مبنى على
كون السلسلة ممكنا واحدا وليس كذلك ولا فى كلام القايل الذى
اعترض عليه ما توهم ذلك وما يقى ان وجودات الاحاد غير وجود
كل منها فكلام خال عن التحصيل بل هذا الكلام خال عن التحصيل لان
مغايرة الجميع لكل واحد واحد من اجلى البديهيات كما سبق
تحقيقه ان يكون مقدما على قوله الا لان المراد بالمؤثر فى قوله لان
المؤثر فى الجميع هو المؤثر المستقل على ما سبق والنظم الطبيعى يقتضى
تقديم اثبات المؤثر المستقل على ابطال كونه جزءا وعينا فالاولى
اعنى الجملة التى تعد عدة الالوف هذه المنفصلة ثم الجملة التى
تعد عدة الالوف منتشرة فى جميع السلسلة فانه اذا اجزا

من اجزاء السلسلة وترك تسعمائة وتسع وتسعون ثم اخذ جزء آخر
وترك مثله وهكذا الى غير النهاية يكون هذه الجملة من الاحاد بعدد
عدة الالوف ولا يلزم من مجرد ما ذكر وقوع هذه الجملة فى احد الطرفين
فان قيل يطبق عدد الالوف على الاحاد ليظهر انتقال الزيادة الى
جانب اللاتناهى كان رجوعا الى برهان التطبيق بعينه فتامل
وتكافى النسبتان اه الظاهر ان مقصود المص ان نسبتى العلية
والمعلولية متكافيتان فى جانبى الوجود والعدم معا بمعنى ان كل ما هو
علة للشئ فوجوده علة لوجود المعلول وعدمه لعدمه وكذا ما هو
معلول وجوده معلول لوجود العلة وعدمه لعدمها وح يبقى العلية
والمعلولية على اطلاقها لا على عمومها فان ذلك لا يستلزم ان
يكون فى خصوصيات العليات كذلك ولا يرد عليه ما اورده
الشارح على توجيهه وقول المص بعد ذلك والفاعل فى الطرفين
واحد بيان كون العلة الفاعلية موجودا فاعلا لوجود المعلول و
معدومة فاعلا لعدمه دفعا لتوهم من يزعم ان العدم ليس اثرا
للفاعل وانه مستغن عن العلة لانه مستمر من الازل ويقطع الفاعل
استمراره بالايجاد فلا تكرار لايق وجود المعد علة لوجود المعلول
وعدمه ليس علة لعدمه لانا نقول كان عدده السابق عليه
علة لوجوده كذلك عدم وجوده السابق علة لعدمه وليس
المراد بها ههنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية اى الفاعلية

الموجبة لامطلق الفاعلية وانت خبير بان سياق كلام المص يقتضى
ان يكون مقصوده مما ذكره من قوله فالفاعل مبدء التاثير الى
هٰهنا بيان احكام العلة الفاعلية وان جرى بعضها فى غير
العلة الفاعلية بحكم جريان الدليل فتدبر اقول مردود بانه
يجوز لا يخفى انه بعد تسليم ان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم
المعلول يلزم فى هذه الصورة ان يكون عدم الواجب تعالى
عن ذلك علوا كبيرا علة لامر وجودي وكون عدمه امرا محالا
لا ينافى علته فان عدم العقل الاول معلول لعدمه وعدمه علة
له لكن لما كان العلة ممتنعا لذاته كان المعلول ممتنعا فلو كان بالغير
الواجب علة لامر لكان عدمه لامر وجودى والتالى باطل
فالمقدم مثله لا يقال عدمه محال فجاز ان يستلزم محال وهو
عليته لامر وجودى لانا نقول الملزوم هو ما فرضناه من كون
الواجب علة لامر عدمى فانه قد ثبت انه يستلزم كون عدمه
علة لامر وجودى وهذا اللازم محال سواء كان ذلك العدم
محالا اولا فالمفروض المذكور محال فافهم مردود بانه يجوز
ان لا يكون لامن البين ان الامكان علة للاحتياج والاحتياج
نسبة يقتضى محتاجا اليه فلكل ممكن امر يحتاج اليه سواء
وجد اولم يوجد اصلا نعم ان كان موجودا يلزم تحقق المحتاج
اليه وان لم يكن موجودا فلا فلكل ممكن علة بحسب نفس الامر

ممتنعا كانت تلك العلة او ممكنا موجودا او معدوما الملكة المذكورة
يكون معلوله لامر وجودى لكونها امرا وجوديا فيكون عدم ذلك
الوجودى علة لعدمها والمفروض كون امر وجودى اخر ايضا علة
لعدمها فيجتمع علتان مستقلتان فلو كان الوجودى علة لامر عدمى
لزم اجتماع العلتين على معلول واحد هو ذلك الامر العدمى و
هذه الملازمة ظاهرة مما ذكرنا ولا يتوجه عليه المنع الذى ذكره
الشارح نعم يبقى الكلام هٰهنا فى بطلان التالى بناء على ما بقى ان
توارد العلل المستقلة على سبيل البدل غير ممتنع فاذا فرض كون
الواجب علة للملكة وعدم الواجب ممتنع فلا يجتمع مع ذلك
الامر الوجودى الذى فرض علة للعدمى ولا يلزم التوارد على
سبيل الاجتماع حتى يكون محالا وعلى تقدير كون علة الملكة امرا
ممكنا يجوز ان لا يجتمع مع الوجودى هو علة للعدمى ويندفع
بانه على تحقق الامر المفروض علة للامر العدمى لا يخلو اما ان يوجد
الوجودى الذى هو علة الملكة اولا وعلى الاول يلزم اجتماع
النقيضين وعلى الثانى اجتماع علتين مستقلتين لا يقال
لا نم لزوم النقيضين على تقدير الاول لجواز ان يتخلف احدهما
لفقد شرط لانا نقول الترديد فى العلتين المستجمعين بشرايط
التاثير فانا نقول على تقدير تحقق الوجودى المفروض علة للامر
العدمى مع جميع شرايط التاثير ايضا اولا ونسوق الكلام الخ

فتفكر الجواز ان يكون وجوده متوقفا ا اقول انت خبير بانه ح
لا يكون العلة الفاعلية لتلك الملكة موجودة بشرايط التاثير فيكون
علة العدم انتفاء الفاعل من حيث انه فاعل بالفعل وان كان ذاته
موجودا ولا شك ان مراد من يقول بهذا التوجيه ان انتفاء
الفاعل بهذا الوجه علة لانتفاء المعلول بهذا ولو استدل على هذا
المطلب بانا نعلم قطعا ان انتفاء علة الملكة كاف في عدمها سوا
وجد الامر الوجودي الذي فرض كونه مؤثرا في عدمها او لم يوجد
والا لزم وجود المعلول مع انتفاء علته هف واذا لم يختلف
حال الشيء وجودا وعدما بوجود اخر وعدمه لم يكن الاخر علة
له قطعا لم يتجه عليه هذه الشبهات ويرد عليه ان الفاعل
اذا استجمع ا القابلية اما عبارة عن كون الشيء هيا لقبول
الاثر وذلك اذا اريد بها الاستعداد واما عبارة عن كون
الشيء جايز الاتصاف بالاثر وذلك اذا اريد بها الامكان
الذاتي واذا اعتبر معها تحقق شرايطها وارتفاع الموانع
عنها لا يقتضي حصول الاثر بالفعل بل جواز استحقاق وكذا
اذا اعتبر معها شرايط التاثير وارتفاع الموانع عنه ما لم ينضم
اليه التاثير بالفعل فعلم ان القابل من حيث انه متصف
بالفعل بالقابلية لا يجب وجود المقبول بل يصير به مهيا له
اذ يمكن الاتصاف به بخلاف الفاعل من حيث انه متصف

بالتاثير

بالتاثير بالفعل فانحل الشبهة وكا منشاها عدم الفرق بين القابلية
وبين القبول بالفعل بمعنى الاتصاف فانه بالحقيقة هو المعلول
لا قابليته فتامل فامكان الوجوب وامتناعه ليس من جهة
اه اقول الفاعلية والقابلية امران مختلفان لاختلاف لوازمها
فلا يكونان من جهة واحدة فلا بد لهما من جهتين سابقتين عليهما
وبه يتم المط وفيه نظر لانا لا نم انه يلزم ا الظ ان مراد المص
انه ليس مهية مقتضية لعلية شخص اخر مطلقا بحيث يكون
للخصوص مستند الى الخصوص ويكون مقتضى المهية ان
يكون علة لشخص اخر وح كل فرد منها علة لشخص اخر يناسب
خصوصيته فيلزم لا تناهي اشخاصها كما ذكره بلا ريبة وليس
مراده كون مهية مقتضية لعلية شخص معين حتى يرد ما
ذكره الشارح من ان اللازم ح كون كل فرد علة لذلك
الشخص المعين لا عدم تناهي الاشخاص فان ذلك مما
لا يذهب الوهم اليه كيف وح يلزم ان يكون ذلك
الشخص المعلول علة لنفسه وفيه نظر ا انت خبير بان
مفاد كلام المص نفي كون الشخص من العنصريات علة
لشخص اخر بسبب مهية فقط و ا المعلولية الى الشخص وجعل العلية نسبة
المهية منشا لتلك العلية وح يظهر معنى الاحتياج المعلول
واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ويرد عليه وعلى الدليلين

يمكن ان يقرر مراد المص انه ليس الشخص من العناصر لمهيتها المشتركة بينه
بين ساير الافراد علة لشخص اخر وهذا الحكم يعم المشاركات الجنسية
والنوعية ولا يتوقف على تساوى اشخاص العناصر فى المهية النوعية
فتدبر لان الصور الكلى نسبته الخ فيه نظر لانه صرح بعضنا
فى التحصيل بان المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل
الفعال يصح صدوره عن راى كلى وح يتوجه المناقشة فى توقف
الفعل على التصور الجزئى مطلقا فان قيل قد قيد المص الفعل بالصادر
منا وليس فى افعالنا ما لا مثل له من نوعه فلا يرد النقض قلنا
على تقدير التسليم اذا جوزتم صدور الشئ عن تصور نوعه المنحصر فيه
فلم لا يجوز ان يصدر عن راى كلى منحصر فيه وان لم يكن نوعه منحصرا
فى ذلك الفرد وما الفرق بين النوع المنحصر فى فرد والعرضى المنحصر
فيه حتى جوزتم صدور المعلول عن تصور الامر الاول دون الثانى
لا بد لذلك من بيان واعلم انهم اثبتوا فى الفلك قوة شاعرة
جسمانية بها الادراك الجزئى هو مبداء الحركة الشخصية متمسكين
بان الراى الكلى لا ينبعث عنه شوق جزئى ويرد عليه النقض
المذكور وما قيل من ان النفس مع الارادة الكلية امر قادر
والعلة القادرة ما لم ينضم اليها امر غير قادر يستحيل ان يقتضى امرا
غير قار والا لزم تخلف المعلول عن العلة لا يدفع ذلك بل
هو دليل اخر ويدل على مغايرته للشوق الخ لم يعرف الشوق

الذى هو

الذى هو مقسم الشهوة والغضب وحكم بان الشهوة مقصودة
فى الدواء المشبع وقال الاستاد المحقق قدس سره فى اوايل حواشى شرح
التجريد ان الشهوة ميل جبلى غير مقدور للبشر بخلاف الارادة وكذا
النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهى الانسان
ما لا يريده بل يكرهه كاللذات المحرمة عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه
بل ينفر عنه كشرب الدواء المر عند المرض ولذلك قالوا الارادة للعاصى
ما يواخذ عليها دون شهوتها وكراهية الطاعات الشاقة يواخذ
عليها دون النفرة انتهى وكلام الشارح مبنى على هذا التفسير
واعلم ان مغايرة الشوق للاجماع يمكن ان يكون بحسب الشدة
والضعف بان يشتد الشوق فيصير اجماعا وقد صرح بذلك
بعضنا وفى هذا المقام بحث نفيس حررناه فى شرح الهياكل فليرجع
اليه فالقول بان مبادى الافعال الخ لا يخفى ان مثل ذلك انما يلايم
المقامات الخطابية دون المباحث الحكمية على ان دعوى الاغلبية
فى حيز المنع فانه لو اريد بالارادة الميل الاختيارى كما يقتضيه مقابلته
للشوق المفسر بالميل الجبلى الغير المقدور فيرد ان شيئا من الميل المذكور
لا يكون اختياريا فانه اذا حصل للقادر التصديق بالغاية فكانت
تلك الغاية امرا ضروريا او مهما به جدا ولم يكن عنه مانع يترتب
عليه الميل التام المودى الى الفعل من غير اختيار كيف ولو كان المستمر
بالارادة اختياريا لاحتاج الى ارادة اخرى ويتسلسل لا يقال

الفعل الاختيارى قد يترتب على الشوق دون الارادة على ما ذكره
الشارح من ان القول بان مباديها اربعة بناء على الغالب
لانا نقول على فرض التسليم يحتاج الارادة الى شوق اليها ونحن
نعلم بالوجدان انتفاؤه اذ لا نجد فينا الشوق الى الحالة المسماة
بالارادة بل لا نتصور الارادة حال الفعل اصلا بل انما يشتاق الى
الفعل المتصور المتصدق بغايته كما يشهد به الوجدان وان
اريد بها الميل التابع للروية اختيارا فيكون وصفه بالاختيارى
باعتبار ان مبدائه وهو الروية اختيارية فيتوجه عليه ان
الافعال الصادرة عن الحيوانات العجم باسرها خالية عن هذا
الميل لفقد الروية فيها والافعال الاختيارية الانسانية قد
يخلو عنه كما اعترف به بل اكثرها ايض خالية عن الروية فان
النوعين فى الشهوات اكثر من التابعين للعقل بل نقول الافعال
التابعة للشوق الغريزى اكثرها خالية عن المصلحة العقلية و
الشرعية ثم الافعال التابعة اكثر مخالف لمقتضى الشوق الغريزى
فهى تابعة للارادة بدونه فالاكثر الافعال الاختيارية مترتبة
اما على الشوق بدون الارادة على هذا التفسير او بالعكس
مباديها فى الاغلب ثلثة لا اربعة كما ذكره لا يقال لم يفسر الشارح
الارادة بما فسره به السيد قدس سره فلعل الارادة عنده هو الاجماع
الذى يلى الفعل سواء ترتب على الروية او لا والشوق يجا له

مفسرا بما

مفسر بما ذكره الشارح وح يظهر ان الغالب يترتب الفعل على
كليهما لان الارادة لازمة فى كل فعل اختيارى والشوق موجود
فى اكثرها بناء على ان الافعال التابعة للشوق الغريزى اكثر من
الافعال المخالفة لها لانا نقول هذه الاكثرية ممنوعة فان الافعال
العادية والشرعية اكثرها يخالف بمقتضى الشوق الغريزى و
الافعال التى هى مقتضى الشوق الغريزى ايض اكثرها يصدر على وجه
يتضمن كلفة يخالف مقتضى الشوق كالاكل والشرب وغيرهما فانها
فى الاغلب يراعى فيها الرسوم العادية او الشرعية المخالفة لمقتضى
الشوق الغريزى كما يشهد به الاستقراء وبالجملة لا يثبت كون الافعال
التى هى مشوقة بحسب الغريزة اكثر مما ليست بمشوقة بيان ذلك
او فيه بحث اذ لا توقف للارادة الكلية على تخيل المسافة بل يكفى
فيها التعقل وقطع المسافة لا يتوقف على ادراك كل المسافة او
سبيل التخيل لجواز ان يدرك اولا جزء منها فيقطعه ثم جزء اخر
وهكذا ولهذا الاخير وجه دفع اذ ح يكون فى كل قصد ذلك الجزء
المتصور تمام المسافة المتصورة وبذلك يحصل الغرض من هذا
الكلام وهو ان السابق تصور المسافة والارادة المتعلقة بها
ثم ينبعث منه التصورات المتعلقة بجزء جزء والارادات الجزئية
التابعة لها ثم التسلسل ان كان او فى هذا الترديد خلل لان المراد
بالدفعة ان كان معينها بالذات فالبحث لا يحتمله لان الكلام

فى العلل وان كان المراد معيتها بالزمان فلا تقابل بينه وبين الشق
وبين الشق الثانى اذ تلك المعية لازم على التقدير الثانى ايضا
مع ذهوله عن الحدود ولا يخفى على من راجع وجدانه ان المتحرك
بالاختيار يدرك اجزاء المسافة شيئا فشيئا ولذلك اذا غشيته
الظلمة فلم يدرك الطريق وقف عن السير فكما ان الحركة مستمرة
على سبيل التدريج كذلك الادراك مستمر على هذا النهج واستمرار تصور
المسافة على هذا النهج لا يستلزم ادراك الحدود المفروضة فيها اذ
الحركة الواحدة المتصلة يستدعى ادراكا واحدا مستمرا على
سبيل التدريج نعم اذا تعدد الحركات كما فى الخطوات المتعاقبة
كان هناك تصورات متعددة لمسافات متعددة لكن لما
صارت تلك التصورات ملكة للنفس لصدورها عنها بسهولة من
غير تعمل فربما يشتبه الامر فيتوهم انه لم يدرك او ينسى ادراكها
ومن البين ان الادراك شئ وادراك الادراك شئ اخر
وانحفاظ ذلك الادراك   شيء اخر فيكفى فيها تخيل الحركات
خيرها ان الامر الغير القار لا يقتضيه الامر القار الا بانضمام
امر غير قار كما سبق والحركة التوسطية وان كانت امرا قارا
مستمرا من مبدأ المسافة الى منتهاها لكن يلزمها تبدل
النسب الى الحدود المفروضة فى المسافة على سبيل التعاقب
فهى وان كانت قارة بحسب الذات فهى غير قارة بحسب العارض

فيعود الكلام فى ان العارض الغير القار لا يمكن اسناده الى امر قار
بانفراده بدون انضمام امر غير قار قال الشيخ فى الالهيات فى بيان
المتحرك القريب للسموات ونقول انه لا يجوز ان تكون مبدأ
حركة القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة
كانا قد اشرنا الى جمل ما تعين فى معرفة هذا المعنى فى الفصول المتقدمة
واوضحنا ان الحركة معنى متجددة النسب وكل شطر منه مختص بسبب
فانه لا يتفاوت له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة
وحده فان كان عن معنى ثابت متجدد به فيجب ان يلحقه الحد
ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب
ان يكون كل حركة يتجدد فيه فليحدد قرب وبعد من النهاية
المطلوبة وكل حركة يقدم منه فلعدم قرب وبعد من النهاية
ولولا ذلك التجدد لم يكن يتجدد حركة فان الثابت من جهة
انه ثابت لا يكون الا ثابت واما ان كانت عن ارادة فيجب ان
يكون ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها الى كل
شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يكون ان يتعين بها هذه فانها
ان كانت لذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة وان
كانت علة لهذه لهذه الحركة بسبب حركة ما قبلها او ما بعدها
معدومة كان المعدوم موجبا للموجود والمعدوم لا يكون موجبا
لموجود وان كان قد يكون الاعدام وان كان العلية لا تود

متجددة فالسؤال في تجددها ثابت وان كان تجددها طبيعيا
لزم المحال الذي قدمناه وان كان ارادة بتبدل بحسب تصورات
متجدده فهو بحسب الذي نريده ثم اورد على نفسه انه لم لايجوز
ان الامر المتجدد هو الارادة العقلية المستقلة اذ يمكن ان
يستقل العقل النفساني الى معقول اخر فيجوز ان يتجدد الحركة
لتجدد الارادات العقلية التابعة للتصورات العقلية المتجدده
فاجاب بما حاصله ان الارادة الكلية وان كانت على سبيل
التجدد فهي متعلقة بطبيعة مشتركة ونسبتها الى جميع اجزاء
تلك الحركة على سواء فلا يصدر عنها شيء منها لان العلة لابد
ان يكون لها خصوصية بالنسبة الى المعلول لا يكون لها مع غيره
فاذا انتفى الخصوصية لم يتحقق العلية وبين ذلك بان الحدود
المفروضة في الحركة المستديرة متحدة بالنوع فلا يتعلق الارادة
العقلية بخصوص الحركة من احدهما الى الاخر اقول ولا يخلو عن
مناقشة ثم اذا اتمهد ذلك فنقول تخيل المسافة باسرها اجمالا
غير متجددة فلا يكفي في صدور الحركة المستلزمة لتجدد النسب
بين اللهم الا ان يتم مراده تخيل المسافة اجمالا على وجه التجدد
كما يتخيل الخط المتخيل من القطرة النازلة كذلك ويكون المراد
بالاجمال عدم تخيل قطعة قطعة بصورة منفردة بل ان يكون
هناك حركة نفسانية في تخيل المسافة بالاسر فتخيل تلك المسافة

على سبيل التدريج وحينئذ يكون كلاما محققا راجعا الى ما اسلفناه
لكن يبقى الكلام في استناد تلك الحركة التخييلية اذ لا يمكن ان
يستند الى امر ثابت لما مر فيلزم استنادها الى متجدد اخر وهكذا
فيلزم ان يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحركات
المترتبة في العلية اذ لا يمكن استناد شيء من تلك السلاسل
الى الحركة الدورية وما يتبعها كالزمان لاستلزامه الدور
واجاب عنه في شرح الاشارات بان الارادة الجزئية كما كانت سببا
لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى
جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل
دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم يوجد لم
يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال
وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا
يتعلق بالموجود بل كان في حد اخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد
الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة
لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعل
وقع وصوله الى الحد الذي يريده يعني تلك الارادة وتجدد غيرها
فيصير كل وصول سببا لوجود ارادة متجدد مع ذلك الوصول و
وجود كل له سببا الوصول متاخر عنها فيستمر الارادات والحركات
استمرار شيء غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون

بانفراده علة للاحق بل بشرط ما يتم العلة بانضيافه اليها انتهى كلامه
اقول فيه بحث اما اولا فلان قوله ارادة الايجاد لا يتعلق بالوجود ثم
لجواز ان يكون تقدم الارادة على وجوده تقدما ذاتيا لا زمانيا كما في
ارادة الواجب للقديم على مذهبهم وليس في قوله فاذن تاخر كونه
في الحد ما يدفع ذلك لان كون الجسم لا يمكن ان يكون في زمان
واحد في مكانين لا يستلزم عدم اجتماع ارادة الحصول في مكان
مع ذلك الحصول لجواز ان يكون ارادة الحصول في كل مكان مقارنا له
بالزمان متقدما عليه بالذات وانت خبير بانه لا يحتاج في الجواب
الى دعوى امتناع الاجتماع بل يكفيه جواز التقدم وايضا لا يحتاج في
تقدم الارادة على الكون في الحد المراد الى هذه المقدمة بل يكفي ان
يقال الكون فيه انما يكون بالحركة فلا يكون في حال الارادة فيها و
لا يخفى ان هذا لا يدل على عدم بقاء الارادة حال الوصول ولا يتوقف
المطلوب واما ثانيا فلان حاصل الجواب ان كل قطعة سابقة من الحركة
علة معدة للقطعة اللاحقة من الحركة وهكذا الى ما لا نهاية له من
الطرفين وح يكون السلسلتان متساويتين في العلية والمعلولية
فلا يتحقق الاحتياج الى امر متجدد خارج عنها ويكون احديهما علة
للاخرى ولا معلولها على الاطلاق يكون عليتها ومعلوليتها بحسب
اجزائهما المفروضة واذا جاز ذلك امكن ان يكون كل سابق من الحركة
علة معدة للاحق منها الى غير النهاية من الطرفين من غير استناده

لا يتجدد

الى متجدد خارج وهو ممنوع نعم بان الحركة الارادية لا بد من استناد الى
الارادة الكلية لا يكفي كما تقرر فلا بد من ارادة جزئية مستمرة على سبيل
التعاقب ثم تصرم الاجزاء المفروضة في الارادات لا يمكن استنادها
الى انفسها فتعين ما ذكره معان ملب يشكل امر الحركات التي لها بداية
كحركاتنا الارادية والحركات الطبيعية والقسرية اذ الجزئية الاول
منها لا يكون مسبوقا بجزء متجدد من السلسلتين المفروضتين في
الارادات والحركات قلت الحركة وان كانت متناهية من المبدأ ليس
لها جزء اول فانها منقسمة الى غير النهاية فالحال في الحركات الارادية
المبتدأة كذلك يستند كل جزء منها الى جزء من الارادة سابق عليه
وذلك الجزء من الارادة يستند على جزء من الحركة سابق عليه فان
الساكن في مكان لا يتصور ولا مكانا اخر ويعتقد في الكون فيه فائدة
كلقاء صديق مثلا فيريد الكون فيه فيتخيل المسافة بينهما تخيلا تدريجيا
لصحة ارادة متجددة تدريجية فيستمر الارادات والحركات الطبيعية
فكل جزء من الحركة موجودا ومفروض مستند الى جزء من الحركة سابق عليه
واما الحركات الطبيعية والقسرية فتجددها بسبب تجدد مراتب
الميل كما سبق عن الشيخ اذ كلما قطع المتحرك جزء المسافة يتجدد له مرتبة
من الميل اما اقوى من المرتبة السابقة او اضعف منها فان
الميل الطبيعي يشتد بحسب القرب والبعد من الحيز الطبيعي والميل
القسري يشتد شيئا فشيئا الى ان يبلغ غاية ما ثم ياخذ في النقص الى

ان نعنى فكل جزء من الحركة مستند الى جزء من الميل فاذا وصل الجسم
الى الحد الذى هو نهاية ذلك الجزء من الحركة انتهى ذلك الجزء من
الميل وتجدد ميل اخر اشد من الاول او اضعف الى ان ينقطع
تجدد الميل فينقطع الحركة ويمكن ان يحقق ان الحركات المبتداة مرتبطة
بالحركات الفلكية التى لابداية لها فكن على بصيرة فى هذا المقام فانه من
مزال الاقدام والظاهر من هذا العطف توقف تاثيرها فمفهوم
هذا العطف توقف صدق التاثير على التناهى لا توقف نفس التاثير
ومن البين ان التاثير اعم من التاثير المتناهى وصدق العام الذاتى
على الشئ بتوسط صدق الخاص كما تقرر فى موضعه والتاثير المطلق
ذاتى بالنسبة الى التاثير المتناهى اذ المراد بهما مفهومها والمطلق
ذاتى بالنسبة الى القيد ولعل المص انما اقحم لفظ الصدق لهذا
المعنى والا لكان الظاهر ان يقول يشترط فى التاثير بدون لفظ
الصدق واعترض عليه بانا لا نم ان هذا الايراد انما يتوجه
لو كان معنى اللاتناهى فى الشدة مجرد عدم امكان قطع تلك
المسافة فى زمان اقل وليس كذلك بل معناه قياس اللاتناهى
فى المدة والعدة ان لا يتصور الزيادة عليه من الجانب الذى
هو فيه غير متناه وح لا يتوجه الايراد اذ يمتنع بلوغ الصغر
الى حد لا يمكن فرض ما هو اصغر منه واعلم انه ابطل بهمنيار
فى التحصيل اللاتناهى فى الشدة بوجه اخر وهو ان الحركات

تلك الحركة ان كانت نهاية فى الشدة حتى لا يكون وراءها شدة وكل
نهاية لقوة متناه فيكون تلك الحركة متناهية وان لم يكن نهاية فى
الشدة كان وراءه شدة اخرى فلا يكون غير متناهية الشدة
اقول قد اخذ ذلك من النجاة وحصله انه لا معنى للاتناهى فى الشدة
بخلاف المدة والعدة اذ فيهما لا يلزم التناهى على تقدير ان لا يكون
وراءه مدة اخرى او عدة اخرى فان انتفاء المرتبة الزائدة
فيها لاجل اللاتناهى اذ لا يمكن الزيادة على الغير المتناهى المتسق النظام
فى الجانب الذى هو فيه غير متناه بخلاف الشدة فان انتفاء الزيادة
عليها يستلزم كونها نهاية الشدة فتامل وهى الجواهر المفارقة
اى لعله اراد بالجواهر المفارقة ما يعم العقول ونفوسها المجردة
فان مذهبهم ان النفوس المجردة الفلكية بتاثير تحريكها بوساطة
القوة الجسمانية المنطبقة فيها للتشبه بالعقول المفارقة
ورد بانه لما جاز بقاء القوة اه لا يخفى ان النقض الاجمالى دعوى
فلا بد من اثبات هذه الملازمة ليتم النقض ودونه خرط
القتاد اذ البرهان ربما لا يجرى فى التوسط لجواز كون كل القوة
الجسمانية واسطة فى التاثير وجزءها لا يكون كذلك بخلاف
القوة المؤثرة فانها سارية فى الجسم ذى القوة فيكون الجزء قوة
من جنس الكل كما ذكره الشيخ فى الشفاء ثم اورد على نفسه انه يجوز
ان يكون القوة الغير المتناهية انما يوجد بجملة الجسم فاذا

قسم الجملة لطلب فلم يوجد من تلك القوة شئ للجزء فلم يقو الجزء
على الشئ مما يقوى عليه الكل كما يوجد من القوى فى الاجسام
المركبة بعد المزاج ولا يكون موجودة بشئ من الاركان التى امتزجت
عنه وكان المحركين للسفينة لا يحركها واحد منهم البتة فاجاب
بان الامر ليس على ما قررت اذ القوة وان كانت للجسم بحال اجتماع
اجزائه وبحال مزاجه فانها مع ذلك يكون سارية فى جملته و
الا لكانت قوة لبعض الجملة دون الكل واذا كانت سارية فى
الجملة كان لبعضها بعض القوة فيكون البسيط اذن فى حال المزاج
حاملا للقوة الحاصلة بعد المزاج السارية فى الكل وانما لا يحملها
فى حال الانفراد وليس يجب ان يكون فرضنا الجسم بعضا ملجئا
الى ان يأخذ ذلك البعض بشرط قطعه وانا سه حتى يكون
لقائل ان يقول ان البعض المباين لا يحمل من القوة شيئا بل يكفينا
ان نعين بعضا منه وهو بحاله ليتعرف حال ما يصدر عن ذلك
البعض وعن القوة التى فيه وحدها التعرف المفروغ عنه
على سبيل التقدير والمحرك كون السفينة فان الواحد منهم و
ان لم يمكنه ان يحرك كل السفينة يمكنه ان يحرك اصغر منه
لا محالة ويلزم ما قلناه اقول قوله والا لكانت قوة لبعض الجملة دون
الكل فى حيز المنع وهو ظاهر وقوله فان الواحد منهم وان
لم يمكنه تحريك اصغر منه غير نافع فى لزوم ما قاله اذ ح

نقول

نقول ان جزء القوة القسرية يقوى على تحريك بعض الجسم المتصود
الى غير النهاية ولا يلزم مساواة الجزء الكل فى التاثير اذ الكل يحرك الكل
والجزء الجزء وانما خصصنا بالقسرية اذ لا تفاوت فى القوة الطبيعية
بين تحريك الكل والجزء فان العظم والصغر فى الجسم البسيط الذى
لا عايق فيه عن الحركة لا يوجب تفاوتا فى التحريك الطبيعى فما يحرك
الجزء يحرك الكل فيلزم المساواة بخلاف القسرية فان المفاوق
فى الكل اكثر منه فى الجزء وهذا الاخير قد تعرض له الشيخ فى اخر البحث
وقال الجواب عنه بان يتذكر ما اشرطناه من حديث اعتبار ذلك
على حسب قضية شرطية متصلة تقديرية لا بحسب الوجود
واشار بذلك الى ما قال فى تقرير البرهان انا لسنا نحتاج الى
اعتبار وجود هذه المناسبات بالفعل بل نقول ان ما تقدر
مناسبة توجب هذا الحكم فهو مناه على نحو التقديرات التى
يفعلها المهندسون فيقول ان هذه القوة بحيث لو كانت الامور
توجد على نحو لكان طباعها الوجب كذا وكذا ولو كانت من قوة غير
متناهية فى جسم متناه لما كانت بحيث لو كانت الامور لوجد
لكان طباعها الوجب كذا وكذا وذلك واجب لها ان يكون انتهى
ومحصله ان البرهان لا يتوقف على وجود ما ذكر من تحريك جزء
القوة كل الجسم اذ محصله ان القوة الجسمانية يلزمها ان يكون
لتحريكها نسبة الى تحريك جزئها المفروض شبيه بنسبة الجزء المفروض

الى الكل وما هو لذلك فتحريكها متناه وقد سلك مثل هذه الطريقة
فى ابطال الخلاء كما سينقله عنه فتأمل فى المقام وانه ولى الالهام
فانهم لما استدلوا على وجوب لاه من البين ان الزيادة من جانب
لا يستلزم التناهى من الجانب الاخر فلا يحتاج فى الاستدلال الى مجرد
لا ازدياد فى الجانب المستقبل الى الاعتذار نعم اذا تمسك فى ابطاله
بالتطبيق لظهر انتقال الزيادة الى الجانب الماضى اجابوا بانه ليس
لها وجود وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون منعا لجريان
التطبيق بناء على انه لا يجرى الا فى الموجودة معا وح يرد عليه
ان التطبيق العقلى لا يتوقف على الوجود الخارجى والثانى ان
يكون منعا التخلف المدعى فى مادة النقض بان يق مقتضى برهان
التطبيق ان لا يوجد الامور المترتبة الغير المتناهية وهو متحقق
فى الحوادث الغير المتناهية فانها غير موجودة فلا يرد النقض بها
وح يبقى النظر فى ان مقتضى البرهان عدم وجودها مجتمعة او
عدم وجودها مطلقا ولو على سبيل التعاقب وربما نفصل الكلام
بعد ذلك انشاء الله تعالى فظهر انه لا احتياجهم الى نفى الزيادة
مطلقا فى الامور الغير الموجودة فى الخارج ولا هو مما يمكن التزامه
نعم الزيادة فى الخارج يتوقف على الوجود فى الخارج ولا يتوقف
البرهان على ذلك بل على مطلق الزيادة ولا يمكن انكاره
ولو سلم انها توصف لم يمكن ان يق كان مساواة للجزء

والكل فى التحريك من مبدا واحد الى ما لا نهاية له من طرف الاستقبال
محال وكذا تساويهما فى التحريك الى حد مفروض مما لا بداية له من
جانب الماضى فانا نقول لا نجلو من ان يقوى للجزء على مثل ما يقوى
عليه الكل من الحركة المنتهية الى هذا الحد او على بعضه ونسوق
الكلام فان قلت يمكن تساويهما فى هذا التحريك ويكون ازدياد
الكل على الجزء من جانب المنتهى كما ذكره قلت قوة الكل ضعف
النصف مثلا فيجب ان يكون تحريك الكل ضعف تحريك النصف
وعلى هذا التقدير لا يكون كذلك لان الزيادة من جانب
المنتهى بقدر متناه فلا تصير الحركات الماضية الغير المتناهية
بسبب انضمام هذه الزيادة ضعفا للحركات الماضية فقط
وقس عليه حال غير النصف من الاجزاء وفيه نظر لجواز ان
يكون قوة الكل على التحريك الغير المتناهى من الطرفين وقوة
النصف على التحريك الغير المتناهى من طرف واحد بحيث
يكون نصفا للغير المتناهى من الطرفين اذ لا برهان على ان غير
المتناهى من الطرفين لا نصف له ولا يذهب عليك انه لا يجرى
هذا المنع فى غير النصف من الاجزاء فتامل ثم ذكر الشيخ فى الشفا
ههنا امورا منها ان هذا البرهان ربما يجرى فى الاثار التى يجب
وقوعها فى الزمان واما الاثر الذى يمكن وقوعه فى الان والزمان
فلا يجرى فيه هذا البرهان اذ يمكن ان يق ان تاثير الكل فى

آن وتا ثير الجزء في زمان ومنها ان ذلك في القوة المؤثرة في مبدا،
معين في كثرة متوالية من مبدا محدود يحاذي المدة واما الكثرة
مختلفة من اشيا مختلفة في مراتب مختلفه فعسى الامر يشكل فيه ولا
يمكن استعمال هذا البيان بعينه فيها وذلك لانه لا يلزم ان العدة
المعدومة التي في المستقبل اذا كانت انقص من عدة اخرى يكون
يكون متناهية فيجوز ان يكون في المستقبل امور غير متناهية بعضها
انقص من بعض الحركات بلا نهاية هي اسرع وحركات بلا نهاية
هي ابطاء فان اوقات الاسرع لا محالة اكثر من دورات الابطاء دورات
وكذلك العشرات الغير المتناهية اكثر من الوحدات الغير المتناهية
واما في الزمان المستقبل من الان فلا يجوز ان يكون زمان معتبر
من الان اقل من غير المتناهي من الان الا متناهيا ولكنه اذا
كان ما يقوى على كثرات مختلفة غير متناهية كل بترتيب متناهية
فقد يقوى على ترتيب واحد مبتديا من وحدة معينة وآن معين
فاذا كان الجسم لا يقوى على ترتيب واحد غير متناهية فكذلك لا
يقوى على خلط من مراتب مختلفة واما انها لا يقوى على ترتيب
غير متناهية فذلك بين بما قلناه واما اذا كان كل كثرة منها غير
منتظمة في ترتيب واحد ويكون الكثرة جنسا واحدا لا ترتيب
لها فلا يتبين لها من هذا العلم امتناع فلم لا يجوز ان يكون
التفاوت الا تفصيله انه اذا عرض تحريك الجسم الاصغر بحركة

غير متناهية

غير متناهية اسرع من حركة الاكبر في القوة القسرية او ابطا منها
في الطبيعية لا يلزم الخلف وهو مساواة الجزء الكل في التحريك لانها
وان استويا في الزمان فهما مختلفان بالسرعة والبطوء فلا يلزم انتفا
التفاوت بالكلية وهو المحذور بل انتفاء التفاوت في المدة فقط
هذا ولو تم ما ذكره الشيخ من انه لا يحتاج في هذا البرهان الى وجود هذه
الامور بل يكفي فيه التقدير كما سبق تقريره اندفع ذلك ونظايره
فليتامل واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطوء يختار
ان زمانهما واحد والتفاوت في العدة واقع ولا يلزم من ذلك
تناهيهما بحسب المدة والعدة اصلا بل يجوز ان يكون كل منهما غير
متناه في العدة والمدة مع التفاوت بينهما في العدة بط لان
كل مدة فهو امر متصل في نفسه انت خبير بانه اذا كانت المدة
غير متناهية وفرض وقوعه دورة واحدة مثلا يكون امثال
تلك القطعة في المدة الغير المتناهية غير متناهية فيقع في
كل سنة في هذا المثال دورة فيكون العدة ايضا غير متناهية
اذ لو انتهى الى حد لا يقع فيه الحركة لم يكن غير متناهية بحسب المدة
ايضا وهو المحل المتقوم بنفسه اي لا بذلك الحال كما
في عبارة كثير من المحققين فلا يرد النقض بالاعراض القائمة
بالمادة بناء على تقومها بالصورة لا بنفسها كيف ولو حمل
على ذلك خرج جميع الاعراض ضرورة قيامها بالممكن المتقوم

بعلته واما ما يتوهم من ان المصّ اراد بالموضوع ههنا المحل المتشخص لما
حل فيه وادّعى ان العرض الحال فى عرض اخر يتشخص لموضوع ذلك العرض
لا به ولذلك حكم بالمباينة بين الموضوع والعرض فسر الفساد لان
المصّ سيذكر كون الموضوع من جملة المشخصات فى المسايل المترتب
عليها امتناع انتقال الاعراض والدعوى التى نسبت اليه من نفى
مدخلية العرض فى تشخص العرض القايم به مما اشعار به فى كلامه اصلا
وسعد من سيله اذ تكابها حدا بل الفطرة السليمة يشهد بفسادها
ويلزم منها ان لا يتم الدليل على امتناع انتقال العرض القايم بعرض
من معروضه الى عرض اخر قايم بمحل ذلك العرض واما حكم المصّ بالمباينة
من الموضوع والعرض فمستند الى اعتباره فى الموضوع عدم قيامه
بالغير ويشبه ان يكون مراد الشارح بقوله بنفسه وح فلا
وجه للنقض وينتظم الحكم المذكور كما لا يخفى وسيجى لهذا زيادة
تفصيل اى الاختصاص الناعت ههنا شك وهو انه ان
اريد بالاختصاص الناعت ما يصح حمل النعت على المنعوت
مواطاة فبطلانه ظاهر بناء على ان العرض مثل السواد لا يحمل على
الجسم مواطاة وان اريد به ما يصح حمله عليه بواسطة فيرد عليه
اختصاص المال لصاحبه بل المعروض بعارضه والله فاعه
على لو حنا اليه من ان العرض هو مثل السواد كما يعلم من كلام
القدماء فظاهر واما عرف الجمهور فبان يق المراد به ان

يكون المختص هو السبب القريب لكون الجسم لاتصاف الاخر به بان يكون
هو بذاته وصفا للاخر كالسواد فانه السبب القريب لكون الجسم اسود
فانه بذاته وصف الجسم بخلاف المال فانه صريح العقل شاهد فانه
ليس بذاته صفة المالك بل صفة المالك بالذات انما هى الاضافة التى
له الى المال اعنى التملك والمال سبب لتلك الاضافة وهى الوصف
بالحقيقة وهذا الاختصاص لا يتحقق الا فيما له حصول فى الاخر على وجه
الشيوع بمعنى ان لا يكون له جزء متميز عنه كما فى باطن الوتد الكاين فى
الحايط ولا يكفى ذلك بل لا بد ان يكون معه نسبة خاصة والحاصل ان
تصور الاختصاص الذى للنعت بالنسبة الى المعقولات بديهى لوجه
يمتاز عن غيره وذلك يكفى فى المقصود فان العقل يجد للاوصاف
اختصاصا بموصوفاتها لا تشاركها فيه غيرها ونعرف بالبديهة هى
ذلك الاختصاص ولا انحاء الاخر من الاختصاصات هنا واما
تفسير الحلول بالكون فى اخر لا كجزء منه ولا يصح انتقاله منه فهو تفسير
اللفظ بسلب المعانى التى يطلق عليها اللفظ حتى يزول الشبهة
التى نشاءت من اشتراك اللفظ فيبقى واحد منه عليه بالمال كما
ذكره الشيخ والاول منه ابتداء على نفس المعنى ولا يلايم الثانى ههنا
لانه اذا علم العرض بانه لا يصح انتقاله كان قولنا الاعراض لا يجوز
انتقالها بمنزلة قولنا ما لا يصح انتقاله لا يصح انتقاله فلم يكن من
المسايل والمصّ سيستدل عليه بكون الموضوع من جملة المشخصات

فتامل ومعناه مهية اذا وجدت الخ هذا اذا اعتبر فى المهية
الكلية ظاهر لكن يخرج الجواهر الشخصية ظ وان لم يعتبر فيها الكلية
فخروج الواجب من حيث ان المتبادر من هذه العبارة مغايرة
المهية للوجود ولعل هذا اسلم وكان فى كلام الشارح ايماء الى الوجهين
فتامل وفى جعل المادة من اقسام الخ قيل الحزازتان انما يكونان
اذا كان المراد بالمقارن المادة كما حسبه الشارح واما اذا حمل
على المقارن لجوهر اخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما هى عين
الاشارة الى الاخر وبالمفارق ما لا يكون كذلك فلا حزازة اذ كل
واحد من الهيولى والصورة والجسم مقارن لجوهر اخر بهذا المعنى
دون العقل والنفس وح ينبغى ان يراد بالمقارن فى العقل ما يكون
فعله مقارنا لجوهر مقارن بالمعنى المذكور واقول هذا مع انه تعسف
وحمل للكلام على ما يفهم منه اذ المقارن بحسب اللغة اعم من المعنى
الذى ذكره ولا قرينة على ذلك المعنى مشتمل على خلل اخر وهو ان
المفارقة بحسب الذات والمقارنة بحسب الفعل ليستا مقيستين
الى شىء واحد فان المقارنة ذاتا بالقياس الى جوهر يكون الاشارة
الى كل واحد من ذلك الجوهر والمقارن غير الاشارة الى الاخر و
المقارنة فعلا ليس بالقياس الى ذلك الجوهر ضرورة ان النفس
ليست مقارنة فى فعلها لجوهر يكون الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الاخر بل بالقياس الى جوهر يكون هو مقارنا لجوهر

اخر بالمعنى

اخر بالمعنى المذكور كما اعترف به فيحيل الكلام عن الانتظام ويفوت
المقابلة بين الاقسام لان المقارن فعلا بالمعنى المذكور يصدق
عليه المفارق ذاتا وفعلا على تفسيره اللهم الا ان يريد بالمفارق
بالذات المفارق عن جوهر يكون الاشارة اليه عين الاشارة اليه
وبالمفارق فعلا المفارق عن جوهر مقارن لجوهر اخر بهذه الحيثية
فيصير المعنى اما مفارق عن جوهر متحد معه فى الاشارة ذاتا وعن جوهر
مقارن لجوهر متحد معه فى الاشارة فعلا وهو العقل او مفارق
عن جوهر متحد معه فى الاشارة ذاتا وغير مفارق عن جوهر مقارن
لجوهر اخر متحد معه فى الاشارة فعلا وهو النفس او مقارن
لجوهر متحد معه فى الاشارة الى اخر التقسيم وح يكون المفارقة
فى الفعل مقيسا الى المقارن الذى هو اخر الاقسام فيبقى الحزازة
الثانية مع عدم دلالة اللفظ على المقصود ولعمرى ان تحمل الحزازتين
مع حمل اللفظ على المعنى المنساق الى الفهم اعدت كثيرا عند الذوق
السليم مما ذكره هذا القايل لان اذا حمل المقارن على ما يقارن
وجوده لوجود المادة يشمل نفس المادة ضرورة ان وجود الشىء
فى زمان وجوده لوجود المادة ومثله ليس ببعيد جدا وايضا
انه داخل المادة فى مفارق المادة على سبيل التغليب ليشمل بعيد
ونظير هذا ما يجعل النوع داخلا فى الذاتى وفى الداخل فى المهية
ولا فساد فى استعمال لفظ المادة قبل ان يخرج من التقسيم اعتمادا

على ما يعلم عن قريب واما ما حمله عليه هذا القايل فيع احتوائه
على مثل هذه الخزازة لا يعلم اصلا من اللفظ فهو كالمستعيذ من
الرمضاء بالنار ثم اقول لولا المحافظة على المعنى المتبادر امكن
ان يعتبر المفارق بما لا وضع له والمقارن بما له وضع بل يراد وضع
المقارن للوضع والمفارق عنه فيندفع عنه الخزازتان بل لا
يبعد ان يتق المقارن لما استمر وقوعه في عرف الفن في مقابلة
المفارق كان شاملا لنقل المادة اصطلاحا وان لم يشمله
لغة   او ما يتركب منهما اى من الجوهرين الحال والمحل وهو
الجسم يرد عليه مجموع الهيولى والصورة النوعية فانه داخل في
المركب من الحال والمحل على ما سيصرح به الشارح في حلول الصورة
النوعية وليس بجسم وان قيل بحلول الصورة النوعية في الصورة
الجسمية عاد النقض الى مجموع الصورتين اللهم الا ان يتق يراد
بالقسم الاول ما هو محل فقط اى لا يكون حالا وان قيل بحلولها
في مجموع الهيولى والصورة الجسمية كما يقتضيه جعلهم اياه هيولى
ثانية لزم تداخل الاجسام فان مجموع الهيولى والصورة داخل
ح في الجوهر الذى يحله جوهر اخر وفيما تركب من الحال والمحل
ايضا اللهم ان يعتبر في القسم الثانى نفى القسم الاول بقرينة المقابلة
فيصير معنى التقسيم اما ان يكون محلا لجوهر اخر فهو المادة اولا
فاما ان يكون حالا او ح يدخل مجموع الهيولى والصورة الجسمية

في المادة فقط ويكون المادة اعم من الهيولى الاولى والثانية ويمكن
الجواب عنه بناء على التقديرين الاولين باعتبار الوحدة في المقسم
فان هذا التقسيم الى اجناس الجواهر او ما هو في مرتبتها ومجموع
الصورتين له وحدة حقيقية بل وحدتهما بمحض الاعتبار بخلاف
الهيولى والصورة الجسمية فانهما ماهية جنسية لهما وحدة حقيقية
وكذا مجموع الهيولى والصورة النوعية فان الماهية المتحدة بالوحدة
الحقيقية هو مجموع الهيولى والصورة الجسمية ثم مجموع الهيولى
والصورتين فان الاولى طبيعة جنسية والثانية طبيعة نوعية
فيندفع النقض بهما واما مجموع الهيولى والصورة الجسمية فان
لم يسلم ان له وحدة حقيقية فلا اشكال وح يندفع تداخل الاقسام
على التقدير الاخير وان سلم فيدخل في الجسم ويكون الجسم الخارج
من التقسيم اعم من مجموع الهيولى والصورتين ومن مجموع الهيولى
والصورة الجسمية فتامل   قال الامام لا بد ان لا يتق هذا لا
يرد على تقسيم المص لانه قسم مقارن المادة الى الاقسام الثلثة فعلى
مقتضى تقسيمه يكون الجسم هو المقارن للمادة الذى يتركب من الحال
والمحل والمركب المذكور في النقض خارج عن المقسم لانا نقول المادة
على ما خرج من تقسيمه هو الجوهر الذى يحله جوهر اخر فالمركب
المذكور داخل فيما يقارن المادة على مقتضى كلامه   فانه لا استبعاد
في وجود جوهر قيل الحصر استقرائى واحتمال قسم اخر لا يقدح

فيه نظر لا يرد الاشكال اقول لابد فى الحصر الاستقرائى من ان يغلب على
الظن انتفاء قسم اخر وان لم ينتف وذلك فى مادة النزاع منتف كما
لا يخفى على من له مسكه وقد صرح بذلك الامام حيث قال لا استبعاد
فى وجود جوهر وكلامه متجه على دعوى الحصر الاستقرائى ايضا لان
حاصله ان خلاف الدعوى ليس بمستبعد فلا يكون دعوى الحصر
ظنية فضلا عن ان يكون يقينية والشبهة انما نشات من عدم
الملاحظة   ثم اورد تقسيما اخر لا يرد ذلك ايضا على التقسيم
الذى اورده الشيخ فى الشفا وهو ان كل جوهر اما ان يكون
جسما او غير جسم وغير الجسم اما ان يكون جزء جسم او لا بل يكون
مفارقا للاجسام فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته و
اما ان يكون مادته وان كان مفارقة ليس جزء جسم فاما ان
يكون له علاقة تصرف ما من الاجسام بالتحريك ويسمى نفسا
او يكون عريا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا   والاول اما
ان يكون سببا لوجوده لا يخفى انه يدخل الجوهر الغير الجسمانى الحال
فى جوهر اخر كذلك المقوم له فى الصورة وان لم يدخل المحل فى الهيولى
او جزءا متصور عطفا على قوله او مدبرا وفى بعض النسخ مرفوع عطفا
على النفس وهو غير جيد لان جزء النفس لا يدخل فى المدبر و
ان دخل فيه ولو ادخل جزء النفس بل جزء العقل وقيل اما ان يكون
مدبرا وهو النفس او لا وهو العقل سواء كان جزء النفس او

جزء العقل

جزء العقل لم ينعقد ثم هذا الجوهر منحصر فى المحل اذ الجزء الحال ذاخل فى
الصورة خارج عن المقسم وهو ما لا يكون حالا وكذا الحال فى جزء العقل
لما مر من انه المحل المستغنى عن الحال هذا مرتبة جلية على ما
ذكرنا سالفا من ان مراده بالتقوم بنفسه المستغنى عن الحال لكن
قوله بعد ذلك فى بيان المباينة بين الموضوع والعرض ان الموضوع
هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه تعين المعنى
الثانى الذى ذكرنا اولا اعنى القايم بنفسه كما وعدنا هناك وح
يظهر فى كلام الشارح اضطراب لان المراد من قوله فى تعريف
الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه ان كان هو المحل المستغنى عن
الحال كما يدل عليه كلامه ههنا لم يكن بينه وبين العرض مباينة
وان كان هو المحل الذى لا يقوم بغيره كما يشعر به ايراده فى بيان
المباينة لم يصح قوله ههنا لما مر من انه المحل المستغنى عن الحال لان
هذا اعم مما مر ح اذ المحل العرض الذى محله عرض اخر داخل فى
هذا خارج عن ذاك وكذا ان كان المراد به ما يستغنى عن الحال و
المحل معا ويمكن الاعتذار عنه بانه ليس معنى قوله بما مر من انه
المستغنى عن الحال انه تمام المراد من التعريف الذى مر بل انه جزء
منه ولا يخفى بعده وايضا المتقوم بنفسه ان كان بمعنى القايم بنفسه
الذى هو سلب احد قسمى الحلول اعنى حلول العرض فى محله لم يلزم
منه نفى الاحتياج الى الحال فيه وان كان بمعنى استغنائه فى

التقوم عن غيره لم يختص بالاستغناء عن الحال والمحل فلزم خروج الاعراض
مطلقا وللحاصل انه ليس للمتقوم بنفسه معنى يستلزم سلب الاحتياج
والحال والمحل فقط لا بحسب الاصطلاح ولا بحسب اللغة فيرجع تفسير
هذا المعنى الى مجرد العناية من غير قرينة ثم يرد النقض بالاعراض
الحالة فى المادة اللهم الا ان نعنى به الاستغناء عن المحل مطلقا
وعن الحال الذى هو بالنسبة اليه ثم هذا ولو قال الموضوع
المتقوم الماحل فيه المستغنى عن محل تقومه ظهر عموم المحل بالنسبة
اليه ومباينة للعرض من غير تكلف ثم يلزم من المباينة بين المحل والعرض
ان لا يكون مثل المنتزعة قايما بالموضوع فيخرج عن تعريف العرض
اللهم الا ان يق القيام الماخوذ من التعريف اعم ما هو بالذات
او بالواسطه وعلى هذا يكون للمحل افراد ثلثة الموضوع والمادة
والعرض الذى يحله عرض اخر بل المتصور من النفس هو
المدبر للبدن هذا كلام مشهور بين القوم ولى فيه نظر لان
علم النفس بذاتها علم حضورى والصورة العلمية فى العلم الحضورى
هى نفس الصورة العينية فالحاضر عند النفس المعلوم بها بالذات
هو ذاتها المخصوصة لا وجه من وجوهها كيف لا وعلم النفس
بالمدبر للبدن وبالشيء بهذا الوجه علم حصولى لا علم حضورى
فان قيل الحاصل بذاته هو النفس الشخصيه والمدرك بالوجه
هو مطلق النفس قلنا اذا كان الجزئيات بديهية بذاتها

من غير كسب كان نوعها ايضا بديهيا اذ لا حاجة فى تعقل كنه النوع الا
الى حذف المشخصات كما ذكروه فى بداهة فرد معين لا يقتضى بداهة
النوع انما المقتضى لها بداهة الافراد اذ ح يتسلسل النفس للمشترك
الذاتى والمحقق ههنا بداهة فرد فقط اذ كل احد لا يعلم بالعلم الحضورى
الا نفسه فتامل والاولى ان يق انما يكون الذاتى بين الثبوت اذا تصور
الشى والذاتى كلاهما بذاتهما ولا نعلم ان مفهوم الجوهر متصور بذاته
فان ما يعلم منه عرضى له ولعل ما هو كنهه بين الثبوت له فجاز
ان يكون للجوهر والعرض ا لا يخفى انه يرد مثل ذلك على الدليل الاول
اذ يجوز ان يكون جوهرية بعض الجواهر وعرضية بعض الاعراض
بديهيا ويمكن حمل كلام المص على دفع الايجاب الكلى لبنى فع ذلك
وظاهر انهما ليسا منه ا انما يبقى التردد فى كونهما من عوارض المهية
من حيث هى لا فى كونهما من عوارض الوجود الخارجى لظهور ان الوجود
الخارجى لا مدخل له فى كون الشى جوهرا او عرضا فتدبر وما
يق من انه يلزم تقوم ا لعله اراد التقوم الذهنى كما نبه عليه السيد
المحقق قدس سره فلا يرد ذلك مقوم لذلك الجوهر كما فى الكرسى على   قوله
ما هو واما تقومه لعرض قايم بنفس ذلك الجوهر فمحال وكذا تقومه
لعرض قايم بجوهر اخر مباين له وضعا غير داخل فى قوامه كتقوم زيد
مثلا بالعرض القايم بعمرو فلا يجوز قيام العرض الواحد الاول ان
لا تخصيص بالعرض كما فى المتن ليشمل الصورة فيلزم ان لا

قوله

ينفصل اثنان فى الاثنينية فيه بحث لانه ان اراد انه يلزم ان لا ينفصل
فى نفس الامر فالملازمة ممنوعة والسند ظاهر بل يلزم ان يكون الوحدة
اثنينيه فيه نظر ظاهر لكن النظر الحكمى يعطى الحكم بامتناع حلول المتحقق
فى محلين مختلفين اذا العقل يحكم بديهة بان العرض القايم بشئ اخر
من غير توقف ويعد انكاره سفسطة ولو جوز العقل قيام العرض
الواحد بمحلين لم يجزم بالمغايرة بينهما بل توقف الى ان يبين له
عدم قيام هذا العرض بمحلين فان قلت ما ذكرتم يقتضى امتناع
اجتماع تصورين او تصديقين فى نفس واحدة فى زمان واحد
لان التصور نوع واحد من العلم وكذا التصديق وكذا يستلزم
ان لا يجتمع النقطتان فى خط واحد والخطان فى سطح واحد و
السطحان فى جسم واحد لتماثلهما قلت لا نم ان التصورات متماثلة
وكذا التصديقات بل تصور كل مفهوم يغاير تصور مفهوم اخر
بحسب النوع وكذا التصديق بكل نسبة يغاير التصديق باخرى
بالنوع والذى يرشد الى ذلك ان تصور زيد مثلا مع قطع النظر
عن المحل يغاير تصور عمرو والتصديق بقيام زيد مع قطع النظر عن المحل
يغاير التصديق بقعوده وتحقيقه ان زيدا مثلا وان كان شخصا
من الاشخاص للانسان وليس له تحصل منتظر بحسب الطبيعة و
الخارج لكن العلم به من حيث انه تفعل المحصلات الذهنية يلحقه
باعتبار قيامه باشخاص الاذهان فهو كلى ونوع مغاير فى ذاته للعلم

لغيره واما النهايات فانما يقوم بمحل واحد من جهتين مختلفتين
فان الخط مثلا من حيث انتهاء مخصوص معروض لنقطة معينة و
من حيث انتهاء اخر معروض لنقطة اخرى فالمعروض يختلف
بالحيثية فتامل   وايضا لو جاز حصول الحال اذ يلزم من كل منهما
ان يكون شئ واحد فى زمان واحد مباينا لنفسه فى الاشارة
الحسية وهو باطل بديهة ولك ان تقول هذا انما يلزم من تجويز
قيام العرض الواحد بمحلين مختلفين فى الوضع اما لو جوز قيامه
بمحلين مختلفين وضعا فلا يلزم من تجويزه تجويز كون جسم واحد فى
مكانين فان قاس حلول العرض فى المحل على حلول الجسم فى المكان وزعم انه
لا فرق بينهما فى هذا الحكم كان قياسا فقهيا غير معقول   وعلى
تقدير تسليمه جاز ان يحال آه او الى العرض القايم باحدهما ونمنع الملازمة
فى قوله والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما   نظهر جواب
اخر من قول ابى هاشم وهو ان يق يجوز ان يكون صعوبة الانفكاك
لعرض قايم بالمجموع   اقول البديهة لا يفرق فى ذلك بين الامور
الموجودة فى الخارج وذلك لان المقتضى لذلك هو علاقة الاختصاص
الناعت وهو مشترك اذ لو جوز العقل اتصاف شئ ما بامر اعتبارى
من دون اتصاف اجزائه باجزاء ذلك الامر لجاز عنده اتصاف
شئ بامر موجود من غير اتصاف اجزائه باجزائه الا ترى ان الدليل
الدال على استلزام انقسام المحل انقسام الحال يجرى فى الاعتباريات

من غير فرق   لكن البديهة يشهد بان تلك الاطراف فى هذا
ثم وكيف تسمع فى مثله دعوى البداهة مع ان جمهور المشائيين
يدعون البداهة فى انتفاء الجسم المخروط والحالة هذه ويلزم منه انتفا
النقطة قطعا ثم اقول اذا قطعنا المخروط بنصفين طولا من راسه
الى قاعدته فانا ان نقى بانقسام النقطة الى النقطتين مع بقائها با
لشخص او لصيرورة النقطة الشخصية اثنين قائمين بمحلين لا بطريق
الانقسام بل بكونها هذه وتلك او بانعدام النقطه وحدوث اخريين
والاولان باطلان فتعين الثالث سواء قلنا بانعدام الجسم بالتفريق
وحدوث اخرين او تبعا موصوفا بالكثرة بعد ما كان موصوفا
بالوحدة واما اذا اخذ قطعة من المخروط من جهة قاعدته كما فرضه
وقلنا بان التفريق ليس اعداما لم يلزم انتفاء النقطة بل يجوز ان
يبقى بعينها قائما بذلك المحل الذى كان واحدا اولا وصار كبيرا با
لتفريق سواء جعل محله المكعب المقداد او الجسم فيقرران ما
استشكله ليس مشكلا على شىء من المذهبين وقد اختار الشارح تبعا
للمص بقاء الجسم بعينه بعد التفريق وح يلزم انتفاء النقطة فلا
يلزم اشكال فلا وجه لاستشكاله اصلا وقس عليه حال المكعب
المقطوع   هذا الدليل لا يطرد فى عرض الحصر الخ ودعوى امتناع
انحصار نوع عرض ما فى شخصه ثم   اقول فيه نظر لانه يجوز
ان يكون موضوعات متعددة اقول العقل السليم على امر واحد

بالعدد ويحكم بحسب الفطرة بان الثابت هو الموصوف والزايل هو
الوصف والحق ان اصل الدعوى اظهر من هذه البيانات
لانا نقول باى طريق عرفتم آه اقول هذا غير موجه لان الناقض متبع
والمجيب مانع ومطالبته بالفرق خارج عن قانون التوجيه   لانا
نشاهد ان الجسم المتشخص فان قيل ان بعض الاجسام لا يصح عليه
الانتقال من الحيز وبالجملة لا نشاهد انتقال بعض الاجسام مع بقا
شخصه فلا يتم الكلية قلت المكان انما عرف بامارات من جملتها
صحة انتقال الجسم عنه نظرا الى مجرد النسبة المكانية فتامل
فاذا انتفى ذلك الجزئى الخ ان اراد بذلك الجزئى الامر الذى هو
المبدا القريب لعدم الانطباق على كثيرين وهو الذى وضعه بان
نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى النوع كما هو ظ السياق ثم انه يلزم
من زواله زوال الشخص ولكن لا نسلم انه يلزم من زوال المحل زوال
ذلك الامر لجواز بقائه بتعاقب الموضوعات فلا يلزم من انتفاء
المحل المعين انتفاؤه وان اراد سلب ذلك الامر فلا نم انه يلزم
من زواله زوال ذلك الامر لجواز بقائه بسبب اخر وهذا اصل المنع
وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة والاخر هو السرعة والبطوء
يعنى ايضا اما على السكنات وعدمه او وجودا اضافيين وعلى التقديرين
لا وجود لهما فى الخارج وانت تعلم ان جواز اتصاف العرض بالامر
الاعتبارى كاف فى المط اذ لا فرق فى انقباض العقل بين الاعتباري

صار

وغيرها فان جاز اتصاف الاعراض بوصف اعتباری صار اتصافها
بوصف موجود اذ النسبة الناعتة مشتركة نعم انما يظهر الفرق بناء
على مذهب المتكلمين من ان القيام هو التبعية في التحيز الاولى ان
التحيز صفة للجوهر قايم به لا يقال انما يتم الدليل اذا كان التحيز موجودا في
الخارج ولعلهم يمنعونه لانا نقول المراد به الاين وهو موجود عندهم
والا لزم اشتراطه لا يقال انما يلزم اذا فسر القيام بتبعية تحيزه
لتحيزه واما اذا فسروه بتبعية تحيزه لذاته فلا اذ اللازم منه تقدم
ذات المحل على تحيز العرض لانا نقول اذا فسر بذلك ببعض بنسبة الاعراض
الى عللها التي هي محلها لان تحيزها بالغ له ذات تلك العلل مع انها
ليست قايمة بها اذ لا بد ان يقوم اه ضرورة انه ما لم يتحيز اولا
لم يتبعه الغير في التحيز ولا معنى لكونه متحيزا الا قيام التحيز به فتامل
ان اوصاف الباری تعالى هذا الزامي للقايلين بوجود الصفات
الزايدة على الذات يعني يمكن فيه نظر اذ لا يمكن وجود الخطوط
المذكورة في الافلاك مثلا بناء على اصول الفلاسفة مع انهم
عرفوا الجسم بهذا التعريف ويمكن الجواب بامكان تحققها فيها
نظر الى موادها وان امتنع بسلب الصورة النوعية عندهم و
الامكان الذاتي لا ينافي الامتناع بالغير ولعله غير مفيد اقول
لم يحصل الشارح معنى الفرض المذكور ههنا وتحقيقه ان كل
امتداد فهو في ذاته صالح لان ينتزع منه شيء دون شيء بمعنى

انه يمكن للعقل ان يفصله بمعونة المتخيلة التي من شانها التركيب
والتفصيل الى اجزائه متلاقية عند حدود فاذا حلل امتدادا معينا
الى اجزاء معينة على الوجه الجزئي سمي هذا تقسيما وهميا واذا حكم بان
هذا الامتداد المعين مثلا وكل جزء من اجزائه تقبل التحليل على هذا
الوجه كان هذا تقسيما فرضيا عقليا وهذا حكم صادق يحكم به العقل
بمعونة الواهمة وظ ان المجردات لا تقبل فرض الانقسام بهذا المعنى لان
هذا الحكم فيها وهمي كاذب وايضا العقل هناك يخرج ما هو موجود فيه
بالقوة الى الفعل في التعقل او التوهم وههنا انما يخترع ما ليس موجودا
فيه بالقوة اص والفرق ههنا ظاهر وانما سمي الاول بالعرض الانتزاعي
والثاني بالعرض الاختراعي وكثيرا ما يستعمل الغرض الاول في نفي
فرض الانقسام في الانفصام للجسم وقلما يستعمل الثاني بمعنى فلا
يقال فرض الانقسام في المجرد بل الشايع فرض انقسام المجردات و
ليت شعري ماذا يقول الشارح في مقول الانفصال الذي جعلوه
من خواص الكم المفسر بامكان تحقق الانقسام فيه كما اخذه
ههنا مع ان الكم المتصل يتقدم بطريان الانفصال عندهم فلا يمكن
تحقق الحدود فيه او بامكان فرض الانقسام على المعنى الذي فهمه
فيلزم اشتراك النقطة وغيرها مع الكم فيه هذا كله مع انهم عن
اخرهم صرحوا بان النقطة لا تقبل القسمة الفرضية اصلا والخط
لا تقبل الانقسام فرضا عرضا والسطح عمقا وقد عرفوا الكم المتصل

بما يقبل القسمة الفرضية قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفا انه الذى
يمكن ان يفرض اجزاء يجمع بينهما حد مشترك هو نهاية لجزئين فيها
وبفسك الابعاد اه قال فى المواقف هذا القيد ليس لتميز الجسم عن
غيره بل لتحقيق مهية فان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك
والذى يقبل ابعادا لا على هذا الوجه انما هو السطح والجوهر لا ثنيا وله
ولا يخفى ان قوله فان الجوهر اه دليل على عدم كونه للتميز ولكونه لتحقيق
المهية معا فانه اذا لم يكن الجوهر القابل للابعاد الا كذلك كان فى
العلم به مزيد انكشاف له ولم يحتج الى هذا القيد للاحتراز واما قوله الا ك
فلا يخلو عن كدر كما لا يخفى لا للاحتراز عن السطح يمكن ان يبقى التقييه
عن السطح الجوهرى الذى بينه قوم واستحالته عندهم لا يقتضى ترك
الاحتراز عنه خصوصا فى التعريفات الاسمى التى يذكر قبل اثبات
وجود المعرف وقبل الدلالة على استحالة بعض ما يدخل فيها ولنعلم
ان تصور السطح الجوهرى ليس تصور الجسم فانه لو لم يقيد لزم ان يكون
تصوره تصور الجسم غايته ان يكون مستحيلا كتصور الجسم الغير
المتناهى فانه تصور الجسم مستحيل قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفا
كل جسم فهو متناه لكن حد الجسم من حيث هو جسم غير حد الجسم المتناهى
من حيث هو متناه والتناهى يلزم كل جسم لعرضا بقوم بعد الجسمية
جسما ولذلك قد تعقل الجسم جسما ولا يعقل متناهيه ما لم يوضح
برهان انضاح العوارض المطلوبة للموضوعات بالبراهين

لا ذاته بالاخرة اه هذا الاداء اما لانه اذا انتهى القسمة يلزم
وجود الجزء كما ذكره السيد قدس سره فى شرح المواقف فيرد عليه
انه ربما يجب انتهاء القسمة العقلية والوهمية قبل القسمة الفرضية
فلا يلزم وجود ما لا ينقسم اصلا فى الخارج ولا فى العلم بل اللازم منه
وجود ما لا ينقسم اصلا فى العقل على الوجه الكلى ولا محذور فيه كيف
ولو لم يكن وجوده لا فى الوهم على الوجه الجزئى ولا فى العقل على الوجه
الكلى لم يكن الحكم عليه واما لانه يلزم منه تركب الجسم من تلك الاجزاء
وهما والدليل الدال على امتناع تركبه منها نعم التركيب الخارجى و
الوهمى على وجود تلك الاجزاء فى الوهم محال كما ذكره فى حواشى
شرح حكمة العين وفيه انه انما يلزم التركب الوهمى هنا لو لم ينته
القسمة الوهمية قبل الفرضية اما لو انتهت قبلها فيكون الجسم
فى الوهم مركبا من اجزاء لا يتجزى وهما متجزية بحسب الفرض
العقلى ودلالة الدليل على استحالته ثم اذ لا يلزم منه الا وجود
تلك الاجزاء فى العقل على الوجه الكلى ثم اقول الاولى ان يقال انما
يمكن التقسيم الوهمى والفرضى الى اقسام لو فرضت موجودة فالتفت
يحصل من تلك الاقسام مقدار تساوى ذلك المقسوم وذلك ضرورى
اذا تمهد ذلك فلا يبطل تركب الجسم من الاجزاء التى لا يتجزى على
تقدير وجودها بطل انحلاله اليها لما عرفت انه لا ينحل الا الى اقسام
يحصل من مجموعها ما يساوى ذلك المنحل ويمكن توجيه الاداء

على هذا الوجه فان قلت فيلزم امتناع انقسام الجسم الى ما لا يتناهى
اذ لو كانت تلك الاقسام موجودة والفت يحصل منها مقدار غير
متناه ضرورة ان المقادير الغير المتناهية قلنا نعنى قبول الجسم الانقسام
الى اجزاء غير متناهية انه لا يصل الى حد لا تعقل القسمة بعده و
اقول المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان
مجموعها غير متناه بالضرورة اما اذا كانت متناقصة فلا الا
ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بمعنى نصفه و نصف نصفه
وكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما تقبل
الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة بمعنى انه لا ينتهى تجزيته
الى حد لا يمكن للعقل تجزيته فتلك الاجزاء متناقصة على الدوام
واما فرض انقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية فممتنع بديهة
فضلا عن المتزايدة وسيجى لهذا تفصيل فان قلت ثم يرد على الحكماء
المحذورات الموردة على النظام التى مآلها الى لزوم لا تناهى المقدار اذ
النظام انما يقول بتالف الجسم من الاجزاء المتناقصة وما زاد على
الحكماء الا اخذنا بالقوة بالفعل وعلى ما قررتم لا فرق بينهما فى
ايجاب اللاتناهى قلت النظام اذا اخذ جميع الانقسامات بالفعل
لزمه كون تلك الاجزاء الغير المتناهية غير منقسمة فيرد عليه
ما يرد عليهم اما النقض لوجود المولف من المتناهى فظاهر عدم وروده
عليهم لانهم لا يقولون بالتالف اصلا ولا يدخل لزوم اللاتناهى فيه

بالتناسب وكذا عدم لحوق السريع البطى لانه مبنى على ان السريع اذا قطع
جزء البطى لا بد ان يقطع جزءا ايضا والا انقسم الجزء او يسكن ولا يخفى
عدم وروده عليهم اذ عندهم كل ما يقطع السريع فالبطى يقطع اقل منه
واما امتناع قطع المسافة الغير المتناهية فى زمان متناه فنرى انه
مشترك اذ لا فرق بين الاجزاء الموجودة بالفعل وبالقوة فى ان الحركة
ياتى عليها وان ما يقال فى دفعه عن الحكما ياتى فى دفعه عن النظام
كما ذكره الشارح وغيره لكنا سنبين هناك بعون الله تعالى انه
يختص وروده بالنظام والامام الهمام هذا يوهم ان الطرف انما
يقوم بجزء من الامتداد وليس كذلك كيف وجزؤه ايضا امتداد
وله اجزاء وليس جزء اولى من جزء بكونه موضوع الطرف فالاولى
ان يقال الاشارة الى احد الطرفين غير الاشارة الى الاخر والا فيما
تماس احدهما يماس الاخر بعينه ومغايرة الاشارتين يستلزم
جواز فرض شى دون شى فيه بديهة والبديهة يحكم باختلاف
الجهات والاطراف فما هو متحيز بالذات وما هو بالمكان دون غيره
فان الاول يملاؤه المكان بحسب اطرافه عن التماس فيتميز جهاته
بخلاف الثانى واعتبر ذلك لو توهم ذلك المتحيز بالذات فى الهوا
مثلا فانه لا يحتمل تشق اتصاله فيتميز له عن طرف لزم ان يكون
اقول انما يلزم ذلك لو لم يرد دورات التى يلى المركز على دورات
الابعد بقدر ما يقتضيه نسبة المتنافيين والحاصل انهم لما

التزموا التفكك امكنهم اختيار هذا الشق والقول زيادة دورات
الاقرب على دورات الابعد ولعلهم انما يلتزموا ذلك لانه يستلزم
تمام دورة الاقرب قبل دورة الابعد والحس يشهد بخلافه كما يظهر فى
الفرجار ذى الشعب العلاب وكان التزام ذلك افحش من التفكك
فلذلك لم يلتزموه للطافة الازمنة التى تقع اقول اذا كان زيادة
العظيمة على الصغيرة على نسبة عظيمة كنسبة الالف الى الواحد مثلا
لزم ان يسكن الصغيرة الى ان يقطع العظيمة تسعمائة وتسعة و
تسعين ويحصل الانفكاك فى هذا القدر من الزمان واللصوق
فى زمان قطع جزء فاين لطافة زمان التفكك بل زمان اللصوق
الطف بكثير ودعوى آه وكذا ما بقى ان عدم الاحساس با
لسكنات وان كانت عدمية لان العقل بمعونة الحس مدركها
فهى محسوسة بالفرض ولو صح هذا لزم ان لا يتميز فى الحس الساكن
عن المتحرك يعنى لو صح اقول يمكن اجراءه فى المضلعات فانا
اذا جعلنا الخط محيط مثلث او مربع مثلا فاما ان يتلاقا ظواهرها
الى اخر الترديد فيلزم انتفاء الاشكال المسطحة المستديرة والمستقيمة
الاضلاع مطلقا ثم اقول يمكن ان يقرر الدليل هكذا اما ان يكون
بازاء كل جزء من المحاط جزء من المحيط فيلزم مساواتهما فى الاجزا
او يكون بازاء بعض من الاجزاء من المحيط اكثر من جزء فيلزم
انقسام الجزء وهذا ايضا لا يختص بالدايرة فان الدايرة آه

اى الشكل

اى الشكل الكثير الاضلاع يشبه الدايرة حسا لكثرة اضلاعه وانفراج
زواياه بحيث لا يظهر عند الحس كان المسدس والمسبع بل المخمس والمربع
ايضا يرى من بعيد دايرة وليس المراد بالمفروض هنا ما لم يتلاق ظواهرها
بل تلاقت بواطنها حتى يتشكل ح بانه يرد ح محذور الشق الثانى
وهو الانقسام ثم هذا بناء على ما تصوروه من اختصاصه بالدايرة
وقد علمت جريان مثله فى المضلعات فلا ينفعهم نفى الدايرة والقول
بانها شكل مفروض بهذا المعنى فكيف يرى الجزء فيه نظر لان لهم ان
يمنعوا كون الجزء الواحد محسوسا فلا يلزمهم هذا المحذور فان
الماضى من الحركة اعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان للحركة بمعنى القطع لا وجود
لها الا فى الخيال قالوا لانه انما يتوهم وجودها اذا وصل المتحرك الى المنتهى
وح يكون قد بطل بالكلية فهذا الكلام لا يطابق مذهبهم لانها اذا
كانت موجودة فى الخارج فى الماضى والمستقبل لم يصح نفى الوجود الخارجى
عنها مطلقا وحصر وجودها فى الخيال لكن الشيخ فى الشفا ما حقق
انها ما لا ذات لها قائمة فى الاعيان وانما يرتسم فى الخيال قال و
هذه الحال وجودها على سبيل وجود الامور فى الماضى وبيانها بوجه
اخر ان الامور الموجودة فى الماضى قد كان لها وجود فى ان من
الماضى كان حاضرا ولا كذلك هذه الحركة ولا يخفى ما ترائى فيه من
التناقض اقول وجه دفع التناقض عن كلامه ان وجوده فى
الخيال على نحو وجود الاشياء فى الماضى بمعنى انه يرتسم فى الخيال امتدادا

ماض فحصوله فی الخیال علی صفة الماضی کما یشهد به الفطرة السلیمة
لکن یبقی الکلام فی تحقیق الامر اذ للقائل ان یقول اذا انتهی الحرکة
فانما یطلب الحرکة فی الحال ولا یلزم منه انتفاؤها مطلقا بل
هناك تقدم وجودها فی الماضی کما ذکروه لا یقال اذا لم یتصف
بالوجود الحاضر لم یتصف بالوجود الماضی لان الماضی ما کان
حاضرا الان الملازمة ثم اذ العقل لا ینقبض من ان یکون بعض الاشیاء
بحیث یکون ظرف وجوده نفس الزمان دون الان وح یکون اما
ماضیا او مستقبلا کالزمان نعم الشیء الذی یکون الان ظرف وجوده
اذا لم یوجد فی آن من الانات لم یتصف بالوجود اصلا اقول اذا
قیل هو موجود فی الماضی فلا یخلو اما ان یراد وجوده مقارن لوصف
المضی فیکون موجودا او معدوما معا اذ لا معنی للمضی الا الانقضاء
او یراد ان وجوده کان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الوجود بزوال
الحضور فیلزم ان یکون موجودا فی ان ما فالا یکون موجودا فی
ان لا یکون موجودا فی الماضی وتفصیله ان وجوده لو کان مقارنا
لوصف المضی فهو متصف فی الان بالماضی لزم ان یکون موجودا
فی الآن وقس علیه مقارنة الوجود للاستقبال وان کان مقارنا
لوصف الحضور لزم ان یکون له وجود فی آن من الانات وبعبارة
اخری الشیء اذا استلزم احد الوصفین ولم یجامع وجوده شیئا
منهما لم یوجد اصلا والامر المذکور یستلزم المضی والاستقبال

والوجود لا یجامع شیئا منهما فلا یوجد قطعا اما الاستلزام فظاهر
اذ لا حضور له واما انه یجامع وجوده شیئا منهما فلانه ماض الان
ولیس موجودا الان ومستقبل الان الان ولیس موجودا الان فظهر
انه لا وجود له فی الخارج اصلا غایة الامر کما قال بهمنیار فی التحصیل
ان الوهم لقیس الحرکات المنقضیة باناس یختار واحد منهم اثر
الواحد فیجتمعون فی مکان واحد ولیس الحرکات کذلك وح
سقط الجواب آه لکن یمکن الجواب بمنع الملازمة ومنع قوله لان
الماضی کان حالا والمستقبل سیصیر حالا وقد مر تفصیل المقام و
تحقیقه اذ لا جزء لها فی امتداد المسافة وان کان له اجزاء بحسب
اجزاء المتحرك ویمکن دفعه آه توضیحه ان النظام یوافق الحکماء
فی قبول الجسم الانقسامات المقداریة الغیر المتناهیة الا انه یاخذ
تلك الاقسام حاصلة بالفعل فیکون عنده الاجزاء المقداریة ای
المتباینة فی الوضع فی الجسم غیر متناهیة والاجزاء المتداخلة لیست
اجزاء مقداریة لاتحادها فی الوضع بحیث یکون الجسم منقسما آه
ای بالانقسام المقداری المستلزم لکون الاجزاء متباینة فی الوضع
هکذا ینبغی ان یوجه لیستقیم لان مطلق الانقسام بالفعل لا ینافی
التداخل اذ الانقسام بالفعل هو الاشتمال علی الاشیاء الموجودة
بالفعل وهو حاصل مع التداخل کما فی الانقسام الجسم الی الهیولی
والصورة اذ من الجائز ان الخ فان قلت لما کان زیادة اضعاف

الجم على اضعاف الجم مع زيادة اضعاف والاجزاء على اضعاف الاجزاء
وكذا المساواة والنقصان فيكون نسبة الجم الى الجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء
بحكم المصادرة التى وضعها اقليدس فى صدر الخامسة من كتاب الاصول
قلت الذى ذكره اقليدس هناك ان المقادير المتناسبة هى التى يكون
بحيث اذا اخذت اى اضعاف يمكن للاول والثالث متساوية المراتب
وللثانى والرابع متساوية المراتب كانت الاوليان معا اما زايدتين على
الاخريين واما ناقصين منهما واما متساويين لهما فما ذكرتم انما هو فى
المقادير واما الاعداد المتناسبة فقد عرفها فى صدر المقالة السابقة
بانها هى التى يكون الاول منها للثانى والثالث للرابع اضعافا متساوية
او جزءا واحدا او اجزاء بعينها فتناسب المقدار للاعداد لا يحصل
بما ذكرتم من كون زيادة اضعاف الاولين ومساواتهما ونقصانها
مقابل بيّن اقليدس فى الشكل الخامس من العاشرة ان نسبة كل
مقدار للمقدار يشاركه كنسبة عدد الى عدد بما يؤول الى كون المقدار
للمقدار الجزء او الاجزاء الذى للعدد بالنسبة الى العدد ذلك او هذا
لكن لا يخفى على المتدرب انه قد بيّن بعض افاضل المهندسين
المصادرة التى عليها رسم اقليدس للمقادير المتناسبة بما يشمل الاعداد — المبنى
فيتم المناسبة بين المقادير والاعداد بما ذكره من حال الاضعاف — التناسب
فيكون نسبة المقدار الى المقدار اذا لحق تلك الحال فى الاضعاف
كنسبة العدد الى العدد على انا نقول لما كانت نسبة عدد الاجزاء

الى عدد الاجزاء نسبة عددية لتشاركهما فيما بعدهما واصله الواحد
وكلما سقط الواحد من عدد اجزاء نقص المقدار بما يقتضيه اسقاط
اسقاط جزء منه ونقصان المقدار فى مراتب اسقاط الجزء الواحد غير
متفاوت اذ لا تفاوت بين الاجزاء فى افادة المقدار فكلما يعنى العدد
باسقاط الواحد منه مرات لا بد ان تفنى المقدار باسقاط جزء واحد
منه تلك المرات بعينها اذ لو لم يساو مرات عدد الاعداد الاجزاء مرات
عدد الجزء الواحد لزم تفاوت الاجزاء هف وبعبارة اخرى لو فنى
عدد الاجزاء ولم يفن المقادير لكان المقدار او بعضه حاصلا بدون
الجزء هف واستبان منه ان لو كان المقدار مركبا من الاجزاء التى
لا تتجزى لم يتحقق النسبة الصم فتحققها دليل اخر على تركبه من الاجزاء
التى لا تتجزى   بل يجوز ان يكون نسبة الجسمى من النسب التى توجد
فى المقادير اى النسب الصم وهو يتحقق بين مقدارين لا يكون لهما
عاد مشترك فاذا نقص الاقل من الاكثر من يبقى ما هو اقل من الاقل
ثم اذا نقص الاقل الثانى من الاقل الاول يبقى اقل من الاقل الثانى
واذا نقص الاقل الثالث من الثانى يبقى اقل من الثالث وهكذا
الى غير النهاية اذ المقدار قابل للانقسامات الغير المتناهية فيتصور
فيه ذلك بخلاف الاعداد لضرورة انتهائها الى الواحد ومن امثلة
النسب الصم نسبة قطر المربع الى ضلعه وذلك لان مربع القطر
ضعف مربع الضلع بحكم العروس فتكون نسبة القطر الى الضلع

نسبة يكون منتهيا بالتكرير الضعف لما بين فى الاصول من ان نسبة
المربع الى المربع نسبة الجذر الى الجذر مثناه بالتكرير ثم انه ليس فى الاعداد
نسبة يكون منتهيا هو الضعف اذ ليس بين الواحد والاثنين عدد
فافهم ثم انه لما بين انفا ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
يدفع ذلك فتامل   وجب ان يكون اقول فيه بحث لان هذا اول
المسئلة ولو ثبت ذلك لكفى فى بطلان مذهبه وكفى باقى المقدمات
والصواب ان يقول لما كان المقادير عنده مركبين من الاجزاء التى
لا يتجزى فقد وجد لها عاد مشترك هو الجزء الواحد فيكون النسبة
بينهما عددية فلا يكون اصم وتفصيله ان التفرقة بين المقادير و
الاعداد انما هى لوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير
فاذا كانت المقادير مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت منتهية
اليها فلم يبق الفرق فتامل   بيان الملازمة اقول يمكن تقرير كلام
المص بانه لو كان المكان هو السطح لزم تبدل مكان الطير الواقف
فى الريح الهابة لحظة فلحظة مع انا نعلم قطعا انه فى مكان الاول وكذا   لحظة ر
عدم تبدل المكان المنقول من بلد الى بلد فى صندوق مع انا نعلم
قطعا تبدل مكانه وعلى هذا التقرير لا يتوجه الجواب الذى سيورده
بل الجواب ح منع بطلان اللازمين واسناد الحكمين الى بديهة الوهم
واجيب عن الاول اقول فيه بحث لان الطير المفروض
يصدق عليه ان له حالة متوسطة بين الاين الذى هو المبدا

وبين الاين

وبين الاين الذى هو المنتهى بحيث له فى كل ان اين مغاير للاين
الذى فى الان السابق واللاحق فتلك الحالة لو لم يجعل من افراده
الحركة لزم اختلاف بعض قواعدهم كقولهم ان الزمان مقدار الحركة
اذ ح يمكن ان يكون مقدار التلك الحالة التى ليست بحركة الا ان
العرف العام يفهم من اطلاق المتحرك على الشئ ان ذلك الشئ
منشا الحركة فلذلك لا يطلق المتحرك فى العرف على الطير المذكور فمعنى
الحركة بحسب العرف اخص من معناها بحسب الاصطلاح والمنفى
عن الطير بديهة هو المعنى العرفى لا المعنى الاصطلاحى فتامل
لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان اقول المعلوم بالضرورة فى الصورتين
انهما متحركان فى الجملة وانهما متحركان فيما هو مكانهما بالحقيقة فلا نع
اهل العرف يطلقون عليهما المتحرك فى المكان لان المكان عندهم
اعم من الحقيقى وغيره كالسوق والبلد بالنسبة الى زيد مثلا وبالجملة
لا سفسطة فى نفى الحركة فى المكان الحقيقى ههنا غايته انه يلزم
ثبوت ما لهما اما فى الوضع بالنسبة الى الامور الخارجة او فى المكان
العرفى كالدار والبلد والقايلون بالسطح لا ينكرونه ولا يلزمهم
انكاره   قالوا نحن نعلم بالضرورة الخ اقول الشيخ ومن بعده
منهم لم يقولوا كذلك بل قالوا كل جسم لو خلى وطبعه فله حيز والحيز
عندهم اعم من المكان ووضع الترتيب كما نقلنا من الشفا
سالفا وانما قالوا بان الاجسام المكنة لها مكان طبيعى لا جميع

الاجسام منها انا نعلم اقول المعلوم بالضرورة انه لم يبطل
بالكلية بمعنى انه نفى بالقوة لبقاء قابله واما دعوى الضرورة
فى بقائه بالفعل فمم ومقصد المتحرك له وسيجى فى بحث وجود
الجهة ما يتعلق بتحقيق هذا المقام واذا كان المكان هو السطح
اقول لا حاجة الى هذا البيان فان عدم مساواته للسطح للبعد
الممتد فى الجهات من اجلى البديهيات بل ليس بين المقادير الغير
المتجانسة نسبة مقدارية اصلا كما علم من صدر المقالة الخامسة
من كتاب الاصول على ان فيما ذكره وضع غير السبب مكان
السبب فتدبر والمكان اعنى السطح الباطن اقول هذا
ثم فان الزق ينقبض تارة فينقص السطح ويمتد اخرى فيزيد السطح
وكيف يتوهم كون السطح بحاله مع تبدل الشكل فان داخل الزق
حين كونه مملوا على هيئة محيط اسطوانة مستديرة او ما يقرب منه
وحين صب منه بعض على هيئة مباينة لها كما لا يخفى على من له ادنى
مسكة وقد يدفع هذه الوجوه بجعل الشارح تحقيق معنى
الخلاء جوابا عن كلا الوجهين الاولين لان المساواة التى هى مدار
الوجه الاول انما بينها الخصم بكون المتمكن مالياله وفيه نظر
اما اولا اقول نعلم من الشفاء ان المعاوقة قد يكون بالكسر من
قوة الميل والكاسر قد يكون بلا تحريفا وقد يكون غيره كالبرودة العارض
للخفيف والحرارة العارضة للثقيل وقد يكون باحداث سكونات

متشابهة يحدث من المقاوم لا يحس بافرادها ويحس بمجموعها فيخيل
ان ذلك بطوء ولا يخفى انه لا يتوقف الدليل على كون المعاوق الضعيف
ملاء اذ يمكن فرض ذلك المعاوق شيئا اخر سوا عند الشيخ ويح بفرض
الحركة الثالثة فى الخلاء ويساوق الدليل الا انه يجرى ايضا منع امكان
برودة او حرارة يكون معاوقتها فيه بالنسبة الى معاوقة الملاء على
نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء واما المسكن وان كان ذلك المنع
فيه ضعيفا جدا او شبهه فى جواز ان يسكن الجسم المتحرك اما بارادته
او بارادة قاسر مثلا اى قدرا عرض من الزمان لكن فيه ان الزمان
الذى بازاء ذلك المعاوق مغاير لزمان الحركة فلا دخل لهذا المعاوق
مغاير لزمان الحركة فلا دخل لهذا المعاوق فى تحديد زمان الحركة ويح
يظهر جلا ان مجموع زمان حركة ذى المعاوق الضعيف الذى
هو المسكن مع زمان سكناته زايد على زمان الحركة بلا معاوق
بقدر زمان السكنات بخلاف ما اذا كان المعاوق ملاء مثلا
فانه لا يقع ح قطعه من الزمان بازاء الحركة وقطعه بازاء المعاوق
بل ذلك المعاوق تعين زمان الحركة فلا يمكن اسناد قدر معين
من الزمان الحركة وقدر اخر منه الى المعاوق والحاصل ان المعاوق
المسكن يقطع الحركة ولا يحدد زمانها هذا وقد ذكر الشيخ فى الشفا
ان هذا البرهان لا يتوقف على امكان وجود المعاوق بالنسبة
المذكورة لانا نقول ان زمان الحركة فى الخلاء يكون مساويا للزمان

حركة فى معاوقة ما لو كانت موجودة وهذه مقدمة صادقة
بينا صدقها وكل حركة فى الخلاء فهى حركة فى عدم معاوقة وهذه المقدمة
ايضا صادقة فليست مساوية للحركة فى معاوقة على نسبة ما لو كانت
موجودة ويلزم منها ومن الاولى ان لا شئ من الحركات فى الخلاء
بحركة فى الخلاء هف انتهى وتفصيله ان ههنا قياسين ينتج احدهما
ان كل حركة فى الخلاء فهى مساوية الزمان للحركة المفروضة وثانيهما
ان لا شئ من الحركة فى الخلاء بمساوية الزمان للحركة المفروضة
فاذا ضم النتيجة الاولى الى النتيجة الثانية صادقا قياسا على هيئة
الضرب الاول من الشكل الثانى وانتج لا شئ من الحركة فى الخلاء
بحركة فى الخلاء وهذا محال وذلك انما لزم من تحقق الخلاء ولا
دخل فى ذلك للحركة المفروضة والمعاوقة المفروضة فيها اذ على
تقدير استحالته يتم الدليل الا ترى انا لو صرفنا باستحالة وجود
المعاوقة بالنسبة المذكورة لتم المقصود مثلا نقول لو تحقق
الخلاء لكان الحركة فيه مساوية الزمان لزمان تلك الحركة
المستحيلة لكن ذلك التساوى محال فظهر من هذا التقرير
وان لا توقف للبرهان على امكان الحركة المفروضة فيها
بل وعلى امكان الحركة فى الملاء الغليظ وايضا فلم لا يجوز له تدعلم
جوابه مما قد فصلنا انفا وجه يقوم الاحتمال المذكور ولا يظهر وجه
لفظ المذكور فان الاحتمال المذكور هو ان لا يوجد قوامان

على نسبة الزمانين لا ان لا يوجد معاوقتان على نسبتيهما فان الاولى
الظاهر ان يقول بان يكون الاولى له فان كون الثانية من النسب
العددية غير ظاهرة فلا ينبغى سوقه مساق الامر المقرر لا يجوز اما
ان يكون اقول الحركة بدون تلك المعاوقة مستحيلا فى الواقع لكنه
يمكن على تقدير وقوع الخلاء ولا يلزم منه بطلان الاستدلال اذ لا يلزم
من الاعتراف بان الحركة بدون معاوقة من الملاء غير ممكن الوقوع
فى الزمان بحسب الواقع لكنه يمكن الاعتراف بكونه غير ممكن الوقوع
فى الزمان على تقدير تحقق الخلاء وحاصل البرهان لو امكن الخلاء
امكن الحركة فيه ولابد ان يكون فى زمان وهلم جرا الى اخر الدليل ثم
ان ههنا شبهة لا يختص بهذا الموضع بل يجرى فى كل قياس خلفى
اثبت به امتناع شئ بالاستلزام وقوعه محالا وهو انه لما جاز استلزام
الممكن لذاته محالا وهو انه لما جاز استلزام الممكن لذاته محالا لذاته
كعدم العقل الاول المستلزم لعدم الواجب تعالى عن ذلك علوا
كبيرا فلا يتم ذلك الاستدلال لجواز ان يكون الخلاء مثلا ممكنا مع
انه يلزم من وقوعه محالا لذاته وحلها يستدعى تمهيد مقدمة هى
ان الامتناع الذاتى قد يراد به ضرورة العدم الناشية عن ذات
الموصوف كما فى شريك البارى واجتماع النقيضين وقد يراد به
استلزام الذات للعدم سواء كان منشاء الاستلزام نفس الذات
او غيره كما ان الضرورة الذاتية قد يراد به استلزام الذات للوجود

مطلقا سواء كان منشأ الاستلزام الذات او لا وقد به الاستلزام
الذى منشاء الذات والمعنى الثانى اخص من الدوام الذاتى والاول
يساويه اذا تقرر ذلك فنقول التباين المذكور وامثاله انما يثبت
به الامتناع الذاتى بمعنى الاعم المساوى لدوام السلب بحسب
الذات لا الاخص فانه انما يثبت اذا ثبت كون الذات منشأ
لضرورة السلب مثلا هذا الدليل انما يدل على ان اتصاف الخلاء
بالعدم ضرورى ضرورة مطلقة غير مقيد لوصف معين
او وقت معين واما كون مهية الخلاء مقتضية لتلك الضرورة
فلا يثبت بمجرد ذلك بل الضميمة مثل ان يق الخلاء يستلزم
لذاته امكان الحركة لا يمكن ان يكون فى الحركة التى لا يمكن كونها
فى زمان محال لذاته فالخلاء المستلزم له لذاته مح لذاته ثم لو منع
مانع استلزام الخلاء مطلقا لامكان الحركة فيه لئلا يتم اصل الدليل
او منع استلزامه بحسب ذاته لئلا يتم الضميمة بان يقول الا نم
ان الخلاء على تقدير وقوعه يجوز وقوع الحركة فيه لجواز ان يكون
كونه ملاء شرطا لوقوع الحركة فيه فيستحيل تحققها بدونه و
ان امكن تحقق الخلاء وان سلمنا انه يجوز وقوع الحركة فيه
فلا نم ان استلزامه له لذاته كان الجواب عنه اما ان
يق انا انما نبطل هٰهنا خلو الامر المسمى بالمكان مع بقاء امارات
المكان فيه كما هو مذهب القائلين بالخلاء اما لو التزم ملتزم انه

على تقدير الخلاء ينسلخ عن امارات المكان فلا كلام لنا معه وح لا يتم
الدليل على امتناع الخلو مطلقا او بان يق ان امكان وقوع الحركة فى المكان
على تقدير خلوه ضرورى يحكم بانه لو كان خلو المكان ممكنا لكان الحركة
فيه اسهل فتامل فيه   وهو الطبيعة او النفس الثانى هما المبدأ
الميل الطبيعى فى شرح الاشارات بدل الطبيعى الطباعى وهو الاولى
لان الميل النفسانى لا يسمى طبيعيا بحسب المشهور بل طباعيا فان
الطباع اعم من الطبيعة   والحاصل ان المص انما خصص بها لان
الحركة الارادية على ما تقرر فى المقدمة الممهدة يمكن ان يجدد النفس
حالها من السرعة والبطوء فاذا فرضت تلك الحركة بدون المعاوق
اقتضت زمانا معينا ويزيد الزمان عليه بحسب المعاوق فلا يلزم
محذورا اقول وهذا انما يتم اذا علل عدم تحديد القاسر الزمان
لمثل ما علل فى الطبيعة اعنى انما يقتضى بالذات او الحصول فى المكان
لكن لما كان خارجا عن المكان فالحصول فيه لا يكون الا بالحركة
فهو لا يقتضى الحركة الا لاقتضائه للحصول فى المكان فلولا المعاوقة
لكانت الحركة واقعة لا فى زمان لو امكن كما فى المحاكات اما
لو علل انه لا تفاوت فى القاسر لان المفروض تحريكه لقوة واحدة
كما ذكره المص فلا فرق بينهما وبين الارادية لانا نفرض الميل النفسانى
متحدا فى الحركات الثلث فلا يقع نسبة تفاوت كما ذكر فى القسرية
بعينه ثم لا يشتبه على ذوى مسكة ان الحركة القسرية التى مبدأها

قاسر وارادة فى حكم الارادية وانه لا دلالة فى التخصيص بالحركتين
على جواز الاستدلال بجميع افرادهما فلا خلل فى التخصيص من هذا
الوجه فتامل فزعم ان قول المعترض ليس كذلك بل غرضه
ان لو كانت الحركة لذاتها مقتضية بحد معين من الزمان لزم ان
يتعين للحركة زمان مع قطع النظر الذى عليه من السرعة والبطوء وذلك
محال لانا كلما فرضناها لا مع حد من السرعة والبطوء فى زمان معين كانت
مع حد من السرعة والبطوء فكان ذلك الزمان بازاء ذلك الحد فتوهم
الحركة بنفسها قدرا معينا من الزمان كلام خال من التحصيل لان كل
قدر معين فرض للحركة فهو بازاء حد معين من السرعة والبطوء
اذ لو كانت الحركة اسرع منها او ابطا تفاوت قدر الزمان ضرورة
وتحقيق المقام الحركة انما يتحقق بمداخلة ما يقتضى كونها على حد معين
من السرعة والبطوء وكلما له مدخل فى ذلك التعين فله دخل فى
تشخصها ولا شك ان المعاوقة مما له دخل فى ذلك فلا يتحقق بدونها يتشخص
فلا يكون طبيعة الحركة مقتضية لزمان معين بدون مداخلة المعاوق
فان الحركة مع قطع النظر التشخص ليس الا طبيعة الحركة فلا يقتضى
الا الزمان المطلق والعجب منه انه قد تبين ما قررنا انه لا
ينهدم بنيان الدليل اذ لا يلزم من امتناع وقوع الحركة فى الخلاء
فى زمان بحسب الواقع امتناعه على تقدير وقوع الخلاء وان منشا
توهم الشارح عدم الفرق بين الممكن بحسب الواقع والممكن على

تقدير وقوع امر وعند ذلك ينعكس التعجب فذلك مطلوب
المعترض اقول نفى كون التفاوت فى ازمنة الحركات المفروضة
مستندا الى القاسر بمعنى كونه مستقلا فى تحديد الزمان لا يستلزم
ان يكون القاسر مقتضيا بقدر معين من الزمان محفوظة فى الحركات
الثلث حتى يكون مط للمعترض اذ يجوز ان يكون ذلك لاحتياج
الحركة الى ما ينضم الى القاسر والطبيعة المشتركة فيكون المجموع علة
من غير ان يقتضى القاسر قدرا معينا من الزمان وباقى الامور المنضمة
قدرا اخر ولو قال بدل قوله فذلك مط المعترض فذلك يستلزم
المط لجواز ان يكون القاسر مقتضيا لقدر من الزمان والمعاوق
لقدر اخر زايد عليه ذلك وكان الجواب ما عرفت من ان كل
ما له مدخل فى تغير الحد المعين من السرعة والبطوء فله مدخل فى
تشخصها والمعاوق مما له مدخل فيه فهو جزء من مشخصها فلا
يكون بدون اعتبار المعاوق مقتضيا بقدر معين من الزمان
حتى يقتضى المعاوق قدرا اخر فان جميع المشخصات انما يفيد تشخصا
واحدا اقول وههنا بحث وهو ان نسبة زمان الحركة الى زمان
حركة اخرى كنسبة مجموع معاوقات احدهما الى مجموع معاوقات
الاخرى لا كنسبة فضل المعاوق فى احديهما على معاوق اخرى
الى فضل معاوق الثانية على معاوقها ولو كان كذلك لزم ان لا ينحصر
عدد المعاوقات وانا كلما فرضنا اشتراك الحركات الثلث

فى المعاوقات بخصوصه ثم فرضنا ان احدهما خالية عن معاوق زايد
والاخرى معاوقة لمعاوق اخر على حد من القوة والضعف والثالثة
معاوقة لمعاوق ضعيف نسبته الى المعاوق الاول كنسبة
زمان الحركة الاولى الى زمان الثانية والتقدير ان نسبة زمان
الحركة الى زمان حركة اخرى نسبة فصل المعاوق الى فصل المعاوق
لزم الخلف وهو ان يكون زمان عديم المعاوق الزايد مثل زمان
ذى المعاوق الزايد الضعيف اذا تقرر هذا فنقول اذا فرضنا
الحركة القسرية فى الخلاء تارة فى الملاء الغليظ تارة وفى الرقيق
الموصوف اخرى فلا يخ اما ان نفرض تلك الحركة بدون الميل
الطبيعى المعاوق اومعه فان كان بدونه فنقول المحال انما لزم
من فرض الحركة القسرية بدون المعاوق الطبيعى وقد اعترفهم
باستحالته فلا يتم دعواكم ان المحال انما يلزم من الحركة فى الخلاء
وان فرضت مع المعاوق الطبيعى فنقول المعاوق الطبيعى متحد
فى الحركات الثلث وقد انضم اليه فى الملاء الرقيق معاوق على
نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء الغليظ مثلا اذا فرضنا
زمان الحركة ثلث زمان الملاء الغليظ وفرضنا قوام الملاء الرقيق
ثلث قوام الغليظ والمعاوق الطبيعى مساويا لمعاوقة الملاء
الغليظ تكون نسبة مجموع معاوقى الرقيق الى مجموع معاوقى
الغليظ نسبة واحد وثلث الى اثنين فيكون زمان الرقيق

بالقياس الى زمان الغليظ على هذه النسبة فلا يلزم المحذور ولا يبق
نفرض مطلق الحركة القسرية بدون التعرض لوجود المعاوق
الطبيعى وعدمه لانا نقول فى الواقع لا يخلو عن معاونة المعاوق او
عدمها وعلى التقديرين لا يتم الدليل كما فصلنا اونقول مطلق الحركة
القسرية انما يمكن وجودها مع المعاوق الطبيعى فلا يتم الدليل اذا
اعتبر معه على ما قررناه وان اراد ان القاسر على هذا الوجه
ايضا يتاتى ما ذكره على الوجه الاول وهو ان يكون القاسر مقتضيا
لقدر من الزمان محفوظ فى جميع الحركات القسرية ثم يزيد الزمان
بسبب ذلك المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته ويمكن ان يق
مراده بقوله وهو ظاهر البطلان بطلانه بحسب ذاته وبحسب
استلزامه المط معا فيدخل ما ذكر فى مفهوم كلامه اويق اراد بقوله
بعدم التفاوت فى القاسر انه لا يتفاوت تاثير القاسر اصلا و
لوكان معتبرا مع تفاوته من المعاوقات المتفاوته حتى يكون
اثر القاسر مع المعاوق كاثره بدون المعاوق فتامل وكذا
الكلام اى يعنى ان اراد ان القابل فى الحركات الثلث غير متفاوت
فلوكان هو المحدد لزمان الحركة لم يختلف بل كان ما يقتضيه من
الزمان محفوظا فى الصور الثلث فذلك هو مقصود المعترض
وان اراد انه لا يتفاوت زمان الحركة بسبب القابل اصلا فذلك
ظاهر البطلان وما سبق من كلامنا على كلامه هناك جار ههنا

فتذكر ذلك الامر هو الميل توجيهه انا سلمنا ان القاسر لا يحدد
الحركات الثلث لا بحاده فيها لكن لم لا يجوز ان يكون المحدد لها هو
الميل فانه متفاوت فيها ضرورة ان الميل الحاصل مع المعاوق الضعيف
اشد من الحاصل مع المعاوق القوى وعلى هذا التوجيه لا يتوجه ان
يق ننقل الكلام الى ما يحدد الميل اذ لا بد من اختلافه ضرورة امتناع
استناد الميول المختلفة الى القاسر المتحد من غير ضمايم مختلفه لانا نقول
القاسر بدون المعاوق يقتضى حدا من الميل ومع المعاوق حدا اخر
كما فصلناه ولا ينافى ذلك الابان يثبت ان القوة القسرية بدون
المعاوق لا يقتضى حدا معينا من الميل كما نقلناه عن صاحب المحاكمات
واقول فيه بحث لانا لا نشك فى ان الميل الحاصل من نصف القوة
اضعف من الحاصل من كلها مع قطع النظر عن وجود المعاوق
وعدمه واذا كان نقصان القوة موجبا لنقصان الميل وضعفه
والميل المعاوق ايضا كذلك فما بال الثانى يوجب تحديد الميل دون
الاول مع اشتراكهما فى التاثر وما الذى اوجب كون النقصان
الذى يوجب المعاوق بعض التحديد والذى توجبه نقصان
العود لا يقتضيه وهل هذا الا تحكم وايضا اذا لم تكن القوة الطبيعية
مقتضية لحد معين من الميل ولا القوة القسرية كذلك فكيف
يحصل من معاوقتهما ميل محدود والحاصل ان المعاوق الذى يجعلونه
محدودا انما يكسر من قوة الميل وضعف القوة الطبيعية والقسرية

فى ذاتهما الصغر الجسم وانتفاشه او تخلخله او غير ذلك ايضا يوجب انكسار
قوة الميل فان زعموا ان القوة طبيعية كانت او قسرية مع الصفات
الموجبة لضعف الميل لا يكفى فى تحديد الميل بناء على ان الطبيعية والقا
مع ضعف مثلهما انما يقتضيان الحصول فى المكان على اقصر ما
يمكن فيه لكن مع المعاوق الذى يثبتونه ايضا كذلك لان الميل المحصل
بذلك المعاوق ميل طبيعى او قسرى حدث فيه ضعف بسبب ذلك
المعاوق مثلا فالوا ان ذلك الميل انما يقتضى الحصول فى الحيز فى اقصر
ما يمكن فلا يتعين الزمان به على نحو ما يقولون به فى تلك الصفات
وما بجمله فعليهم بيان الفرق بين الصورتين وهذا المقام لغموضه
حقيق بتامل قوى عسى الله ان ياتى بالفتح او امر من عنده انه
ولى التوفيق وهذا الكلام صريح انه لا منافاة بين هذا وبين
ما ذكره ههنا اذ لا معنى لتحديد الحركة الا ان المحدد يقتضى ميلا محددا
يترتب عليه حد معين من السرعة والبطوء فيترتب عليه تعين زمان
الحركة فمعنى قوله القاسر لا يحدد الحركة انه لا يقتضى ميلا معينا يترتب
عليه حد من السرعة والبطوء فلا بد من امر ينضم اليه نعم يتجه منع
تلك المقدمة كما ذكرنا انفا لم لا يجوز ان يكون امرا اخر لا يقال
نفرض انتفاء معاوق اخر ليلزم لزوم المحذور لانا نقول يجوز ان يكون
خلو الحركة عن جميع المعاوقات الخارجيه مستحيلا مع كون خلو
كل واحد منها ممكنا ولا يتوهم انه ح يرجع الى ما سيذكره من ان

احد المعاوقين كاف لان ذلك منع ثبوت المعاوق الخارجي بعينه او
الداخل بعينه وهذا منع ثبوت المعاوق الخارجي المخصوص ثم لا يخفى
ان مرتبة المنع الذى بعد هذا سابق على مرتبة لان حاصل ما بعده
منع الاحتياج الى الخارجي وحاصل هنا منع الاحتياج الى الخارجي
الخاص الذى هو قوام ما فى المسافة ولا يتاتى بعد تسليم الاحتياج
الى الخارجي وكذا مرتبة قوله سلمنا لكن نقول احد المعاوقين كاف
سابق على هذا المنع اذ محصله منع ثبوت المعاوق الخارجي بعينه و
الداخلي بعينه وهذا المنع منع اثبات المعاوق الخارجي الخاص فترتب
البحث يقتضى ان يق لا نم ان ذلك الامر يجب ان يكون معاوقا
للمتحرك وان سلمنا فلا نم انه يجب ان يكون معاوقا خارجيا لجواز
ان يكون داخليا كالنفس وان سلمنا فلا نم انه يجب ان يكون قوام
ما فى المسافة لجواز ان يكون خارجيا اخر كالمقناطيس فى الصورة
المذكورة سلمنا لكن نقول تحريره ان هذا البرهان ان اجرى
فى ابطال الخلاء فنقول حركة فى الخلاء اما ان تفرض بدون المعاوق
مطلقا او مع معاوق ما وعلى الاول فنقول المحال انما لزم من الحركة بدون
المعاوق مطلقا وعلى الثانى فنقول ذلك المعاوق يحدد زمانا
معينا هو زمان الحركة لانتفاء معاوق اخر فيه ويزيد زمان
الحركتين بما يقتضيه المعاوق الزايد والحاصل انه لم لا يجوز ان يكون
خلو الحركة عن مطلق المعاوق محالا لا عن المعاوق الملائى بخصوصه

والمعاوق الطبيعى بخصوصه فلا يتم الدليل على ابطال الخلاء ولا على اثبات
الميل الطبيعى فان الحركة اذا وقعت فى مسافة يكون مع معاوق سوى
سوى قوام المسافة واذا وقعت بدون المعاوق الداخلى يكون مع
معاوق من القوام مثلا فلا يتم واحد من الدليلين لكن هذا المنع
انما يحصل هذا المنع انه يجوز ان يحدد الميل الطبيعى قدرا من الزمان
محفوظا فى الصور الثلث وتكون الزيادة والنقصان بسبب المعاوقة
الخارجية فلا يلزم المحذور ويحصل المنع المتوجه الى قوله وكذلك القابل
لا تفاوت فيه انه يجوز ان يكون الزمان المستند الى القابل محفوظا فى
الصور الثلث والزيادة بسبب المعاوقة ولا شك ان تحديد القابل
انما يكون بما فيه من الميل الطبيعى فالمنعان متحدان بالمآل فان كلام
المعترض انما هو فى الحركة المخصوصة يعنى ان مقصوده ان الحركة فى المسافة
المعينة يقتضى زمانا معينا مع قطع النظر عن المعاوق فلا يرد عليه
ما ذكر مع ان هذا الجواب ايضا فيه نظر لان الاجزاء الوهمية
متحدة فى المهية مع الكل فاذا كانت مهية الحركة مقتضية لقدر
معين من الزمان كان ذلك القدر محفوظا فى كل فرد منها لاشتماله
على المهية فلا يقع شئ من افرادها فى اقل منه لا يق معنى كون
مهية الحركة المقتضية لقدر معين من الزمان انه لا يمكن ان يقع
شئ من الافراد الموجودة للحركة فى اقل منه ولا ينافى ذلك وقوع
الجزء الوهمى فى اقل منه لانا نقول الحركة انما تنقسم الى اجزاء لو فرض

انقطاعها عند كل واحد من تلك الاجزاء لكانت فردا مستقلا
بالوجود فان كان كل فرد موجود من الحركة مقتضيا لقدر معين
من الزمان لم يكن الجزء الواقع فى اقل منه كذلك اذ على تقدير انقطاع
الحركة عند ذلك الجزء لا يكون فردا مستقلا الحركة فتامل فكيف
تقع الحركة فى جزء وهى فيه بحث لان الزمان متصل واحد فلا يقع
شئ من الحركات المحققة الا فى جزء وهى منه اذ لا جزء له بالفعل
اصلا والتبدل فى جهتى الفوق والسفل انما يلزم فان قلت
على هذا التقدير ايضا لا يتبدل لان الفوق محيطة والسفل مركزه و
خروج المحدد عن مكانه فرضا لا يستلزم تبدل محيطه لمركزه قلت
على هذا الفرض ينتقل النقطة التى كانت سفلا الى محل المحيط وينتقل
النقطة الى كانت سفلا الى محل المحيط وسفل المحيط الى محل تلك
النقطة وذهو المراد بالتبدل بانها مقصودة فيه بحث
لان الاشارة الحسية قد تقع الى المعدوم كالنقطة التى هى
منتصف الخط وايضا جهة السفل وهى نقطة المركز ليست
موجودة بالفعل اذ النقطة لا يوجد الا نهاية على ما تقرر
عندهم والجواب ان الاشارة الحسية لا تقع الا على الوجود
بذاته او لما يعرض فى موجود بذاته كالاجزاء التحليليه والنهاية
الفرضية والمراد بالوجود المذكور فى الدليل والدعوى معا ما يشمل
القسمين ويكفيهم من وجود الجهة هذا القدر وقد عرفت

بما انفاه مثل ذلك لا يسمى فسادا بل هو من قبيل المسامحات المشهوره
فان اهل العرف كثيرا ما يقولون ذلك الجسم فى جهة الفوق وهذا الجسم
فى جهة التحت قال فى المحاكمات واما ذوات الجهات فهى التى يحصل فى الجهة
لا بمعنى الحصول فى حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهى الاجسام الثانية
وان لم يكن لها له وان لم يكن مطابقا للتحقيق فان كرة الارض
جميع اطراف امتداداته فرق والغرض من ذلك بيان منشا الامر
المشهور العامى فتامل فطرف الامتداد الطولى له هذا بحث التعارف
والشهرة لا بحسب التحقيق لان الطرف المقابل لما يلى الراس مطلقا
ليس يبحث عنه فى التحقيق بل هو ذلك الطرف ما لم يتجاوز المركز وهذا
ايضا فى حيز بيان منشاء الامر المشهور الذى ليس بحق فلكية هى الافلاك
بما فيها من الكواكب توجيهه ان المراد بالاجسام الفلكية الاجسام
المنسوبة الى الفلك اما بان يكون فردا منه او حاصلا فى فرد منه وقس
عليه العنصريه يعنى الافلاك لا القائل ان يقول ما يعتبر فى علم
كون الفلك جزء الفلك ان كان المعتبر فيه ان يكون فى نفسه متساوى
الثخن موافق المركز لزم ان يكون جوزهر القمر وما يليه فلكين كليين
وان كان المعتبر ان يكون وحده مبداء الحركة محسوسة لزم مع ما
ذكر كون خارج المركز والتداوير باسرها كلية فان حركاتها محسوسة
وان اعتبر فيه كونه مبداء الحركة محسوسة فى بادى الراى انتقض
بفلك الثوابت فان حركته انما ادركت بنظر دقيق وان اعتبر فيه

ان يكون حركة محسوسة بانفرادها الا في ضمن حركة كوكب من الكواكب
بناء على ان حركة الخارج والتدوير للممثل انما تحس في ضمن حركة الكواكب
ولا يحس بكل منها على انفراده بل انما يحس بحركة مخصوصة لم يحلل تلك
الحركة الى حركات جسما بحكم العقل بان الحركة انما تركب منها انتقض
بتلك الافلاك والممثل لانه لا يحس بحركاتهما الا في ضمن حركة الكواكب
المركبة منهما ومن حركاتهما الخاصة ويمكن ان نختار الاخير ويدفع
النقض بان المراد بكونها محسوسة بانفرادها ان يحس بدورة
منها على وجه لا يكون جزء لحركة اخرى وفلك الافلاك كذلك
كذلك اذ يحس بدورة منها على ذلك الوجه فاذا انظر الى دورة
من حركة الثوابت بالحركة اليومية لم يظهر بذلك النظر ان حركاتها
مركبة من تلك الحركة وحركاتها الخاصة بل انما يظهر ذلك في ادوار
كثيرة من حركتها اليومية وكذا فلك الثوابت يمكن الاحساس
بدورة منه بالنظر الدقيق وبحيث لا يداخلها الحركة اليومية
وكذا الحال في ساير الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية حتى
جوزهر القمر ومايله فلا يحس بدورة من حركاتها الا مخلوطا
بغيرها اذ لا يحس الا بحركة مخصوصة من القمر ثم تحلل الى تلك
الحركات   قال صاحب التحفة اقول يجوز ان يكون اثنين
بان نفرض الافلاك الخارجة المراكز كلها سوى خارج القمر
في ثخن الممثل الواحد بحيث لا يتحقق السطوح التي يثبتونها

بين

بين الممثلات الا بين ذلك الممثل وممثل القمر فينحصر الافلاك الكلية
في ذلك الممثل والفلك الكلي للقمر فتامل   لكنا نجزم مع قيام
الاحتمالات اقول كون جميع ماذكره على سبيل الجزم من الافلاك
التي اثبتوها لانتظام امر الرجعة والاستقامة والابعاد المختلفة
وغيرها من قبيل اليقينيات الحدسية لا يخ عن بعد ولعله تنزل
عن ذلك بقوله فيما بعد فلو سلم الخ   نعم لو لم يجعل الكرة اه
لو لم تعد تلك الكرة في عداد الافلاك بناء على ماذكره من تعلق
النفس بالمجموع وتعلقه وعدم تعلقها بتلك الكرة بانفرادها
لزم ان لا يكون فلك الثوابت ولا الممثلات على الاحتمال الذي
اخترعه المصنف افلاكا لعدم تعلق النفس بكل واحد منها
على انفراده وهذا مما لا تامل به بل امكن رد الافلاك الكلية
على ما بينه الجمهور من غير نقص في عدد الاجرام الى ثلثة بان
يتعلق نفس بمجموع الافلاك تحركها الحركة الشرقية واخرى
بمجموع فلك الثوابت وما تحته تحركها الحركة الغربية واخرى
بمجموع الجوزهر والمايل تحركها بالحركة الشرقية

تمت الحاشية الموسومة بالحاشية القديم
في يوم الخميس شهر ربيع الثاني من شهور سنة الف ا
على يد اقل عباد الله واحوجهم الى رحمة ربه الغني سيد محمد الحسيني
الشهير بلنكرى